أديان مقارنة

د. محمد الكحلاوي

مُقاربات وبحُوث في التصوّف المقارن

أضواء على علاقة التصوّف الإسلامي بالمسيحيّة، اليهوديّة، الفلسفة اليونانية الثقافة الفارسيّة والعقائد الهنديّة








دار الطليعة - بيروت

مُقارَباتٌ وَبحُوث
في
التَصَوّفِ المقارن

أضواء على علاقةِ التصوّفِ الإسلاميِّ
بالمسيحيّة، اليهوديّة، الفلسفة اليونانية
الثقافة الفارسيّة والعقائد الهنديّة



د. محمد الكحلاوي

مقاربات وبحوث في التصوف المقارن

أضواء على علاقة التصوف الإسلامي
بالمسيحية، اليهودية، الفلسفة اليونانية
الثقافة الفارسية والعقائد الهندية

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر
ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٨

المقدّمة

□ «من نافل القول تذكير القارئ بما هو مفيد عند الإنصات إلى رسالة الصوفية والحالمين أو الروائيين... لأنهم من الحساسيّة بمكان تجاه القوى الطبيعيّة التي تخترق عصراً معيناً، فإبداعاتهم متقدّمة طبعاً على المعرفة القائمة، غير أنّها مع ذلك ليست بمعزل عن التناسب مع ما يُعاش بشكل موسع في الحياة الاجتماعية».

ميشيل مافيزولي Michel Maffesoli، **تأمل العالم**، ترجمة فريد الزّاهي، الرباط، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي ٢٠٠٥.

إن فهم طبيعة العلاقة التي ربطت التصوف الإسلامي بالثقافات والديانات الأخرى مسألة إشكالية وقضيّة فكرية ما تزال مطروحة إلى الآن ينشغل بها الباحثون في الدراسات الصوفيّة وتاريخ الأفكار وعلم الدّين المقارن والفلسفة والإسلاميات، وكلّ يتناولها من الزّاوية التي توافق سياق اهتمامه، وتساعده على تحصيل نتائج ذات جدوى في حقل بحثه، بل لعلّ هذا المبحث الإشكالي تكثّف الاهتمام به في الآونة الأخيرة لاتّساع مجال البحث في تاريخ الفكر المقارن والدّين المقارن[١] والعلاقات بين الثقافات وأوجه التأثير والتأثّر المتبادل بين الحضارات.

ولمّا كان حقل التصوف من أكثر مجالات الدّين والثقافة تأثيراً في الأنساق المعرفية والأدبية الأخرى كالفلسفة واللاّهوت والأخلاق والشعر والفنّ، فإنّ الاهتمام به امتدّ ليشمل باحثين في حقول معرفية تنتمي إلى سائر تخصّصات الآداب والحضارة والعلوم الإنسانية. ولهذا تُثار في كلّ مرة إشكالية مصدر التصوف الإسلامي، فيعاد

(١) حول طبيعة اهتمامات علم الدين المقارن، انظر، إميل بورنوف، **علم الأديان**، نقله إلى العربية العروسي الميزوري، سوسة، دار المعارف ٢٠٠٦؛ Peter Berger, *Religion dans la conscience moderne*, Paris, 1971. كذلك يمكن مراجعة: A.C.Bouquet. *Comparative Religion*, Harmonds Worth : Penguin Book, 1962, (first edition, 1941).

إنتاج تلك الأقوال التقليدية المتشدّدة التي ترى أن التصوف دخيل على الإسلام، وأن المسلمين أخذوه عن أمم أخرى كالهنود والفرس واليونان أو أنّهم ابتدعوه بعد تأثرهم برهبانية المسيحيين وعقائد اليهود والهرامسة والأفلاطونيين المحدثين، وتبحث هذه القراءات لنفسها عن أدلّه ومستندات من أقوال المتصوفة يتمّ اجتثاثها من سياقها وتأويلها تأويلاً إيديولوجياً، ويحاجج ضدّها من دون برهان.

والحقيقة أنّ الكثير من مؤلفات المستشرقين والدّارسين العرب أعادت إنتاج نفس الموقف التقليدي القديم الذي كان يأخذ على المتصوفة تصوفهم، ويتّهمهم بالمروق، مثلما يرفض فلسفة الفلاسفة ويتهمهم باتّباع علوم الإغريق وترك ملّة الإسلام. وقد تبنّت عديد الدراسات العربية والإسلامية هذا الموقف ـ كما قال به القدامى من المتكلمين والفقهاء ـ وتمّ الترويج له منذ ثلاثينات القرن العشرين، وإن هفت الكتابات المعاصرة إلى إنجاز نوع من الاختلاف أو التباين أو الدّحض[١].

ورغم تقدّم مناهج المعرفة وأدوات النقد بخصوص دراسة تاريخ الفكر الدينيّ والأنساق الثقافية مازلنا نحن العرب والمسلمين نرزح تحت نير التبعية والتبنّي الدغمائي للأفكار والرؤى أو الرّفض الانفعالي للمعارف والتصورات، والحقائق العلمية التي يتوصل إليها البحث الأكاديمي الجادّ والنزيه. وانعكاسات ذلك تتجاوز أحياناً حقل الدراسات المتعلّقة بتاريخ الأفكار، والنّظريات المجرّدة إلى مجال السياسة والدّين والحياة الاجتماعية، إذ نجد أشكالاً مختلفة للتشبّث بالرأي الخاطئ الذي قام الدّليل على بطلانه، ومجانبته للصّواب، وتلك إشكالية معرفية إبستمولوجية تتّصل بطبيعة البنية الفكرية للذهنية العربية الإسلاميّة التي لا تقبل الاستنتاجات والآراء والأفكار العلمية الجديدة بسهولة، ولا تقبل بالتخلّي عمّا ألفت، وتتشبّث بالقديم وتحنّ إليه وتؤثره دون سواه، حتى وإنْ قام الدليل على خطئه بل ترفض أحياناً قراءته قراءة منتجة وخلاّقة في ضوء قضايا الرّاهن وتقدّم أدوات المعرفة والعلم وأنماط العيش، فتفصل بذلك النصوص عن مسايرة حركة التّاريخ، ذلك أنّ حياة النص تتجدّد من خلال تجدّد فعل القراءة وآليات التّأويل بحثاً عن المضمر واستنطاقاً للمسكوت عنه في النصّ.

---

(١) انظر مثالاً لذلك: أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الرّوحية في الإسلام**، الاسكندرية، مكتبة المعارف ١٩٦٣، ص ٥٥ وما بعدها؛ عبدا القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، القاهرة، دار الكتاب العربي ١٩٦٠؛ محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ٢٥ ما بعدها؛ قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، نقله إلى العربية صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٣؛ محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.

ومن ثمّ، فنحن نرى أن النّظر النقدي مجدّداً في طبيعة العلاقة التي ربطت بين التصوف الإسلامي والدّيانات الأخرى، وكذلك الثقافات السابقة أو المحايثة له بعيداً عن المنزع الانفعالي والذاتية من شأنه أن يكشف عن أفق آخر من آفاق تعقّل الذات، وفهم المخزون الفكري في تحوّلاته المعرفية ومنعطفاته التّاريخية ومن خلال علائقه المختلفة مع ثقافة الآخر أو مع "الدخيل" بلغة القدامى.

من البحث الدقيق في آليات اشتغال "الخطاب الصوفي"[١] وأطر تكوّنه، سنسعى بدايةً إلى تحديد طبيعة الوشائج وأنظمة العلائق التي ربطت التّصوف الإسلامي بالأنساق الثقافية والفكرية والدّينية الناشئة في حضارات الأمم الأخرى، تلك العلائق التي يمكن أن نختزل الكلام عن ماهيّتها بقولنا: إنّها لم تكن رفضاً مطلقاً كما لم تكن قبولاً أو محاكاة باهتة، وإنّما كانت تواصلاً جدليّاً يقوم على التّفاعل المثمر، على النقد والتجاوز، التماثل والاختلاف، الانصهار ثم إعادة الإنتاج. وهي إعادة اقتضاها منطق الفكر الصوفي في الإسلام ذاته لكونه يلتقي بالعرض (الشكل والبنية) مع كل أنماط التّصوف أو الفلسفات والعرفانيات Les gnosticismes في سائر الثقافات: الشرقية والأوروبية. إذ تلتقي جميعها أو تكاد في اتّخاذ الطقس الديني طريق كشف ومعرفة، مقصده خلاص النّفس والتحقّق من حقيقة الذات الإلهية، رغبة في الاتّصال بالمطلق والمعرفة اليقينية باللّه من خلال التعالي بالفكر والرّوح عن عالم الحسّ والوجود المادّي. غير أنّه ولئن كانت المبادئ التي يتأسس عليها التصوف الإسلامي تشارك نظيرتها في الأديان الأخرى، فإنّ التصوف في الإسلام يتمايز عن ذلك بالماهيّة من جهة كونه تأسيساً لخطاب ذي محدّدات معرفية، ورهانات فكرية، وهموم وجودية، ومناح جمالية تبدو في أوجه كثيرة منها ذات "غيرية" مستقلّة، وتظهر هذه "الغيرية" المميّزة للنسق الصّوفي من خلال المنحى الشّخصي الذي طبع التّجارب الرّوحية لأعلام الفكر الصوفي في الإسلام. وولّدت لديهم جماليّة التّذوق والإدراك للمعاني والحقائق وللتجليات الإلهية في الكون والوجود، وهو ما دفع بهم إلى إرساء استراتيجيات في الكتابة والإبداع والفهم يعسر تصنيفها أو ردها إلى حقل معرفي بعينه[٢]، لكونها تنفتح على الفلسفي والفكري التيولوجي، والكلامي الفقهي، وتعانق

---

(١) بخصوص فهم طبيعة البناء النسقي للخطاب الصوفي ووظائفه ثقافياً واجتماعياً، يمكن مراجعة تأليف محمد مفتاح، **الخطاب الصوفي: مقاربة وظيفية**، مكتبة الرشاد ـ المغرب، ١٩٩٧.

(٢) حول خصوصية الكتابة الصوفية من جهة علاقتها بمدارات التجربة الروحية التي يحياها الصوفي، يمكن مراجعة: منصف عبد الحق، **الكتابة والتجربة الصوفية عند محيي الدين بن عربي**، منشورات عكاظ، المغرب، ١٩٨٨. كذلك خالد بلقاسم، **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار =

الأدبي من خلال شعرية ذات خصائص فنّية وماهيّة يصعب تحديدها، نتجت عن عمق التجربة الروحية التي يحياها الصّوفي، وينفتح من خلالها بالمقدس على ممارسة نصّية يتعانق فيها الجمالي والأيروتيكي بمعاناة تحصيل المعرفة واستكناه حقائق الموجودات والأشياء في صلتها بالمتعالي والمطلق.

إنّ مقصدنا الأسمى من خلال هذه المقاربات التي ننزّلها ضمن مباحث "التصوف المقارن" يتمثل في محاولة التأسيس لأرضية معرفية نظرية ذات معقولية منطقيّة، نقرأ في ضوئها موروثنا الفكري، وننظر من خلالها إلى علاقة هذا الموروث بثقافة الآخر. فلا نرفض مبدأ التّأثر والتّأثير، ولا نقبل دوغمائياً بالرّأي القائل إنّ: هذه تآليف الفكرية والإبداعات النظرية في مجال التّصوف الإسلامي جاءت نتيجة تأثير فكرة النرفانا Nirvana وفلسفة الأوبانيشاد Upanuchad لدى الهنود أو المنحى الغنوصي العرفاني Gnose لدى الفرس وأصحاب الديانات المانوية والزرادشتية، أو بموجب الفلسفة الأفلاطونية المحدثة أو فكرة الحبّ المسيحي، أو نظرية "الكلمة" Logos لدى فلاسفة اليهود والرّواقيين. وقد انشغلنا بدراسة هذه المسائل من خلال أمّهات مسائل الفكر الصوفي في الإسلام، واستناداً إلى نظرية المعرفة الصّوفية في: الوجود والألوهية والنبوّة والإنسان والمحبّة والنفس والأخلاق والفنّ والخيال، محاولين عبر ذلك أن ننفذ إلى إرساء معالم قراءة نسقية معرفية للمفاهيم والأفكار المحورية الناظمة للنصّ الصّوفي في ضوء براديغم Paradigme الخطاب الصوفي نفسه.

وقد اشتمل هذا التأليف على مباحث ستة رئيسية هي:

- المسيحية والتصوف الإسلامي: الحب، الحلولية، وطبيعة التجربة الروحية لصوفية الإسلام. فنظرنا في معرض ذلك في نشأة الاستشراق وظهور الاهتمام بالتّصوف، وفصّلنا القول في مسألة الأثر المسيحي في التّصوف الإسلامي ما بين المستشرقين والدّارسين العرب والشرقيين مع محاولة ضبط الفوارق الأساسية بينهما.
- التصوف واليهودية أو علاقة الفكر الصوفي في الإسلام بنظرية "الكلمة".
- التصوف الإسلامي والفلسفة اليونانية: حاولنا مقاربة ترحّل مفهوم الحكمة من فلسفة اليونان إلى الخطاب الصوفي في الإسلام، لنخلص إلى بيان أطر إعادة إنتاج هذا المفهوم (الحكمة) لدى المتصوفة.

= توبقال للنشر، المغرب، ٢٠٠٠. ومحمد المصطفى عزام، **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل**، نداكوم للصحافة والطباعة ـ المغرب، ٢٠٠٠.

● التصوف الإسلامي والثقافة الفارسية: العرفان، الهرمسية ومصادر حكمة الإشراق.

● علاقة التصوف الإسلامي بالثقافات الهندية: الأوبانيشاد، البوذية، والنرفانا.

وقد أطلقنا على هذا التأليف عنوان: «مقاربات في التصوف المقارن»، انطلاقاً من المعنى العميق الذي يحمله اصطلاح مقاربة Approche، والمتمثل في فهم المسألة من زوايا نظر ومرجعيات معرفية علمية متعدّدة، يكون هدفها بناء فكرة وإنشاء تصوّر يطابق كلّ منهما طبيعة الظاهرة كما هي في ذاتها، رغبةً في الإحاطة بالمفهوم من جهة تكوّن دلالته المعرفية وبنيته الاصطلاحية، إحاطة مدركة للمعنى، وللمنطق الدّاخلي لبناء الفكرة، محاولين عبر ذلك رصد هجرة المفهوم/المصطلح من نسق ثقافي أو حقل معرفي إلى آخر، لنخلص إلى إدراك طبيعة المعاني أو الوظائف الجديدة التي أدّاها المفهوم المترحّل[١].

وللإشارة فإن مبحث "التّصوف المقارن" هو بمنزلة مبحث "الأدب المقارن" و"الفكر المقارن" و"الدّين المقارن" و"الفن المقارن"، وهو ما يعني دراسة خصوصيّة الفكرة الصوفية في ثقافة ما، من خلال أوجه التماثل أو التباين أو المشاكلة أو الاختلاف بين فكرة أو مقولة ونظريتها في ثقافة أخرى أو دين آخر أو حضارة سابقة.

---

(١) حول هجرة المفاهيم وانتقال النظريات يمكن مراجعة مجمل أعمال ندوة: «انتقال النظريات والمفاهيم»، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرّباط، ١٩٩٩. كذلك إدوارد سعيد، «انتقال النظريات»، مجلة **الكرمل**، العدد ٩، السنة ١٩٨٢، ص ٢٢ وما بعدها. وانظر باللغة الفرنسية:
Stengers Isabelle, *Les concepts nomades*, Paris, Seuil, 1987.

— ١ —

الأثر المسيحي
في التّصوف الإسلامي

إشكالية الأثر المسيحي في التصوف الإسلامي ما بين المستشرقين والدارسين العرب

سنعمل في هذا المبحث على دراسة إشكالية التصوف الإسلامي من جهة نشأته وعلاقته بالفكر والدّيانة في المسيحيّة من منظور الاستشراق أوّلاً، ثمّ الدراسات العربية ثانياً، وسنعمل عبر ذلك على فحص أسس الأطروحة المؤكّدة لدور الأثر المسيحي، في نشأة التصوف الإسلامي، وتبلور خطابه كما سنسعى بالتوازي مع ذلك إلى الاستدلال على مظاهر حضور الأفكار والتّعاليم المسيحية في نصوص الصوفية المسلمين وتجاربهم الرّوحية. وهذا يعني أن بحثنا سيكون مخصوصاً بدراسة إشكالية الأثر المسيحي وطبيعة حضوره في "علم التصوف"[1]. والأثر المسيحي كما هو معلوم يشمل الدّيانة في حدّ ذاتها ممثلة في الأناجيل والشروحات والتعاليق المنجزة عليها، وفي حياة السيّد المسيح، ويتمثل كذلك في تجارب الزّهاد والنسّاك من القديسين والأساقفة المسيحيين. وسيتبع عملنا في هذا المبحث التسلسل المنهجي والبناء النظري التالي:

أولاً: التمهيد بالتعريف على نحو من الاختزال بالاستشراق ونشأته، مع بيان مدلولات هذا المفهوم من الناحية العلمية المعرفية الخالصة أي من جهة كونه بحوثاً نظريةً في معالم الثقافة العربية والإسلامية، ومصادرها، ومجمل الآداب والعلوم والفنون الناشئة ضمنها، كما تكوّنت في التاريخ. وسنطرح من مجال اهتمامنا الجوانب المتّصلة بتلقّي الاستشراق إيديولوجيّاً أو دينيّاً أو مذهبيّاً. وهو ما ألّف فيه بعضهم تحت عنوان: «شبهات المستشرقين»[2]. إنّ اهتمامنا سيتمحور أساساً على بيان نشأة الاستشراق الألماني والفرنسي على وجه الخصوص، وذلك لكبير اهتمام المستشرقين

(١) كان القشيري في **الرسالة** أوّل من وهب صفة العلم للتصوف، وعلى ذلك جاء عنوان كتابه: **الرسالة القشيرية في علم التّصوف**، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، بيروت، دار الجيل. وتبعه في ذلك عبد الرحمن ابن خلدون الذي وضع ضمن مؤلفه **المقدمة** فصلاً بعنوان **علم التّصوف** ضمن الباب السادس المتعلق بتصنيف العلوم، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٠، كالآتي: «في علم التصوف»، صص ٣٥٦ ـ ٣٦٥.

(٢) إننا نشير بذلك إلى بعض الدراسات التي تربط بين الاستشراق وحملات التبشير، وترى في=

الألمان ثم الفرنسيين بالتّصوف، وبتحقيق نصوص أعلامه، والتعريف بتجاربهم، ودراستها وفق منطلقات فكرية متباينة.

ثانياً: سننظر في مجمل المدلولات اللغوية والمعرفية الأساسية لمفهوم التصوّف وطبيعة وضعه الإشكالي في الثقافة العربية والإسلامية حيث إن محمول هذا المفهوم يتقاطع مع مضامين سائر أنساق النّظم المعرفية الأخرى في الثقافة العربية كعلم الكلام (علم أصول الدين) والفلسفة، والفقه الذي ظلّ أصحابه ـ الفقهاء ـ في صراع دائم مع المتصوفة لم تحسم استتباعاته النظرية والعملية وأبعاده الحضارية إلى اليوم، إذ تظلّ إشكالية شرعية الكلام في حقيقة الدّين وبيان معانيه المتّصلة بالمفارق والمتعالي والإلهي والنبوّة والتأويل مدار خلاف بين الصوفية والفقهاء، كذلك كانت رمزيّة لغة الصوفية وتجريديّة كلامهم بخصوص الحقائق والمعاني الواردة في القرآن على نحو يقبل بتعدد آفاق القراءة وسياقات التأويل عاملاً عمّق هذا الخلاف، وقد أعرضنا في سياق ذلك عن الخوض في إشكالية منزلة "علم التصوف" ضمن البناء الهرمي لعلوم الشريعة والدّين في الإسلام، وهو ما تباينت حوله آراء الفقهاء وكان سبباً في ظهور ذاك المنحى الجديد في التصوف الإسلامي مع منتصف القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد إذ جنح أعلام الصوفية إلى التماس شرعية من القرآن ونصوص الحديث النبوي لهذا «العلم الحادث في الملّة» بتعبير ابن خلدون(١)، ووضعوا في ذلك كثيراً من المؤلفات، لكن وابتداء من القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد سيتصدّر من جديد "علم التصوف" الدرجة الأولى وسينزل علماً شاملاً في ذاته لكل العلوم الدينية بل هو أشرفها لشرف معلومه وسموّه، ذلك «أنّ شرف كلّ علم يكون بحسب متعلّقه، ولمّا كان متعلّق العلم الرّباني (التصوف) ذات اللّه، كان لذلك أشرف العلوم»(٢).

= الاستشراق خطراً على الإسلام لما يثيره من "شبهات"، ويكفي هنا أن نشير إلى مؤلف فؤاد ناظم المقدادي، **الإسلام وشبهات المستشرقين**، المجمع العالمي لآل البيت، الجمهورية الإسلامية، إيران، ١٤١٦هـ. وفي مقابل ذلك ظهرت تلك الأبحاث التي تقرأ كل المنجز الاستشراقي من منطلق إشكالية الهيمنة والتحرّر في علاقتهما بالاستعمار والإمبريالية، ففسّرت نصوص الاستشراق كما لو كانت أداة لتسهيل عملية الهيمنة واستمرارها في العالم العربي والشرقي. وفي هذا السياق يمكن أن ننزّل قراءة ادوارد سعيد، ضمن مؤلفه: **الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء** نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ٤، ١٩٩٥.

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٣٥٦. وانظر توفيق بن عامر، «مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد ٣٩، السنة ١٩٩٥، ص ١٠ وما بعدها.

(٢) عبد الواحد بن الطوّاح، **سبك المقال وفكّ العقال**، تحقيق محمد مسعود جبران، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥، ص ٤٦.

ثالثاً: سنعمل على دراسة مجمل أقوال المستشرقين الذين ذهبوا إلى تأكيد دور التعاليم المسيحية في نشأة التصوف الإسلامي، وفي تكوّن تجارب أعلامه، وقد تطرقنا في أول هذا العنصر إلى بيان أهم الأفكار الرئيسية التي تدور عليها الأطروحة القائلة بالأثر المسيحي في التصوف الإسلامي مع تحديد أسسها النظرية، وطبيعة قراءتها لتاريخ الظواهر الرّوحية وتجارب الزهد والنسك الأولى التي شهدها المجتمع العربي والإسلامي في الفترة المبكرة من منطلق العلاقة بالمسيحيّة ديناً وطقوساً وفكراً.

وسعينا بعد ذلك إلى النّظر على نحو من التدقيق في مكوّنات النسق الذي بناه لويس ماسينيون L.Massignon (ت ١٩٦٢) من خلال قراءته للتصوف الإسلامي وتاريخه، وبحثه في تكوّن مصطلحاته اللغوية، وتجارب أعلامه، لا سيما تجربة الحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م). وقد حاولنا استتباعاً لذلك النّظر في امتداد هذه القراءة بالتأثير أو النقض في أعمال من اهتمّوا بدراسة التصوف الإسلامي، وبحث علاقته بالديانات والثقافات الأخرى، أو بالفلسفات الرّوحانية والميتافيزيقية السابقة لنشأته، وأبرز من مثّل هذا المسار بول نويا Paul Nwyia (ت ١٩٨٠) وهنري كوربان Henry Corbin (ت ١٩٧٦م)، ثمّ جنحنا إلى مقارنة ما توصّل إليه هؤلاء بما قال به المستشرق الألماني تور أندريه Tor Andrae (ت ١٩٤٤)، لنخلص بعد ذلك إلى الكلام على الدّراسات العربية والشرقية وأوجه قراءتها للمسألة، وفي معرض ذلك أوردنا مقاطع من نصوص أهل التّصوف، وسقنا أخباراً وقصصاً تتعلّق باللّقاء برهبان مسيحيين في أديرة والأخذ عنهم. وهذا يعني أنّنا تعاملنا مع مشكلة القول بالأثر المسيحي في التّصوف الإسلامي كما لو كانت فرضية علمية تُطرح ليتمّ الاستدلال على وجاهتها ومدى مطابقتها للواقع، المتمثّل هنا في روح النص ومقصده العام، أو دحضها ولو نسبيًا من خلال شروط فهم ومقاربة جديدة لمنطوق النصوص من شأنها أن تحوّل مجال بحث هذه المسألة إلى أفق معرفي مغاير، تكون إشكالياته الأساسية غير الإشكاليات الأولى.

I ـ في الاستشراق ونشأته

يعرّف مكسيم رودنسون Maxime Rodinson (ت ٢٠٠٣) الاستشراق على أنه «اتجاه علمي لدراسة الشرق الإسلامي وحضارته»[1]، وأغلب المستشرقين يعرّفونه لغةً على أنّه الدّراسة المعرفية والتاريخية للظواهر الاجتماعية والثقافية ولمؤلفات علماء

(١) من نص حوار أجري معه، نُشر في مجلة **الجهاد**، ليبيا، العدد ٧٠.

الشرق وآدابه في شتّى المجالات. واصطلاحاً يُعرّف الاستشراق بأنه «العلم باللغات والآداب والعلوم الشرقية»[1]، ولهذا علاقة بالاشتقاق اللغوي لكلمة استشراق إذ هي مشتقة من الشرق، وهي تعني مشرق الشمس وترمز إلى مجال الاهتمام بهذا الحيّز المكاني من الكون، وهو الشرق بما يشتمل عليه من علوم ومعارف وسمات حضارية وثقافية متنوعة[2]، في حين يكون المستشرق «ذاك الباحث الذي وهب نفسه للاهتمام بما يدور في الشرق في مجالات مختلفة، أو على وجه التخصّص في مجال محدّد بذاته، وفي المقابل أيضاً نجد استخدام كلمتي مستغرب واستغراب وهما تدلاّن على الميل نحو الغرب إعجاباً أو تقليداً أو دراسةً»[3].

وهذا يعني أن الاستشراق «مصطلح أو مفهوم عام يطلق عادة على اتجاه فكري يُعنى بدراسة الحياة الحضارية للأمم الشرقيّة بصفة عامة، ودراسة حضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة»[4]، وفي مقابل هذا التحديد نجد أحد المستشرقين المعاصرين وهو برنارد لويس Bernard Louis يذهب في تعريف الاستشراق مذهباً مختلفاً عن التعريفات السابقة إذ يقول: إنّ «كلمة الاستشراق تستعمل في مفهومين فقط، **الأول**: أنّ الاستشراق مدرسة من مدارس الرّسم، أي أن مجموعة من الفنانين، ومعظمهم من أوروبا الغربية، زاروا الشرق الأوسط وشمال إفريقيا ورسموا ما رأوه وما تخيّلوه وذلك بطريقة رومانسية، فأُطلق عليهم اسم المستشرقين، وسُمّيت مبادرتهم هذه استشراقاً. أمّا المفهوم **الثاني** وهو المفهوم الشائع أكثر، ولا علاقة له بالمفهوم الأول، بل هو فرع من الفروع الأكاديمية التي بدأت مع عصر النهضة، فالمدرسة الهللينية تدرس الحضارة الإغريقية، والمدرسة اللاتينية تدرس الحضارة الرومانية، والمدرسة العبرية تدرس التاريخ واللغة العبرية. وفيما بعد، بدأ الالتفات إلى لغات أخرى من ضمنها العربية وآدابها»[5].

وقد حاول الباحث المغربي سالم يفوت ضمن مؤلفه **حفريات الاستشراق أو في نقد العقل الاستشراقي** تجاوز الثنائيات السائدة والمتعارضة عادة في فهم الاستشراق،

(١) انظر مقدمة كتاب أحمد درويش، **الاستشراق الفرنسي والأدب العربي**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.
(٢) انظر «مادّة شرق» في **المعجم العربي**.
(٣) عبد الله العليان، **الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣، صص ١١ ـ ١٢.
(٤) م.ن، ص ١٣.
(٥) برنار لويس، **الإسلام والغرب**، ترجمة قسم التأليف والترجمة، دمشق ـ بيروت، دار الرشيد، ١٩٩٤، ص ٤١. وتجدر الإشارة إلى أن برنار لويس يحاول عبر مؤلفه هذا دحض آراء أنور عبد الملك وإدوارد سعيد المتعلّقة بنقدهما للاستشراق والدوافع الحقيقية إليه.

فعمل على إرساء استراتيجية في التعامل مع خطاب الاستشراق تتمثل في السّعي إلى ضرورة تحويل قضية الخطاب المنجز حول الاستشراق من مجال الإيديولوجيا وأحكام القيمة إلى مجال المنظور الابستمولوجي وسياق النقد التاريخي. ففي نظره يمثل مشكل الاستشراق «قضيّة ابستمولوجية ومنهجاً في معالجة بعض المسائل التاريخية، والحضارية، والثقافية يستند إلى تمركز على الذّات، وإلى منظومة قيم تكرّس هيمنة ذات الباحث ومنظوره الحضاري...»[1]. وبناء على ذلك فالاستشراق خطاب أو إنشاء لكنّه «خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصوّر تمثّلات أو ألواناً من التمثّل حيث تتخفّى القوّة والمؤسسة والمصلحة؛ إنّه خلق جديد للآخر أو إعادة إنتاج له على صعيد التصوّر والتّمثيل، ممّا يجعل من الاستشراق موضوع معرفة، بينما يظلّ موضوعه الذي هو "الشرق"، موضوع واقع لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس»[2].

أما في خصوص معرفة نشأة الاستشراق من الناحية التاريخية الكرونولوجية، فإن ذلك غير محدّد، وليس محلّ اتفاق أو إجماع بين الدّارسين والمؤرخين الذين تختلف آرائهم كما تتقاطع في تحديد طور ظهور الاستشراق وبدايات تشكّله الأولى، وحسبنا أن نشير هنا ـ وفي سياق ما يتعلق بمشكلة التحديد التّاريخي لنشأة الاستشراق ـ إلى أن هناك قراءات تردّ البدايات الجنينية الأولى لظهور تيار الاستشراق إلى الفترة الوسيطة التي سبقت عصر النهضة في أوروبا، فعظمة حضارة العرب بالأندلس وتقدّم حركة الإبداع في العلوم والفنون والآداب لديهم دفعت بالأوروبيين إلى محاولة استكناه عوامل قيام هذه الحضارة وازدهارها.

ومن أبرز مظاهر هذا الاهتمام الاتجاه إلى ترجمة الكثير من أمّهات الكتب العربية إلى اللاتينية. وقد أنشأ لهذا الغرض رئيس أساقفة طليطلة مكتبة المترجمين سنة ١١٣٠، حيث تمّ نقل أمهات كتب الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والطبيعة والتاريخ وما وراء الطبيعة والفلسفة، وعلم النفس والمنطق والسياسة التي ألّفها العرب والمسلمون إلى اللاّتينية، وفي هذه المرحلة تمت أوّل ترجمة للنص القرآني، وكان ذلك سنة ١١٤٣ على يد راهب إنكليزي يدعى هارمان Harman[3]. كما ربط بعضهم بين قرار مجمع فينّا الكنسي سنة ١٣١٢ القاضي بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في "العربية" واليونانية، والعبرية والسريانية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا...

---

(١) سالم يفوت، **حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي**، الدار البيضاء ـ بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩، ص ٦.

(٢) م.ن، ص ٨.

(٣) عبد الله علي العليان، **الاستشراق**، م. س، ص ١٧، ١٨.

وظهور الاستشراق[1]. كذلك كان لظهور حركة الرّحلة إلى الشرق التي قام بها عدد من العلماء، والأدباء والفنانين والقادة العسكريين، وما رافقها من بروز لتلك الاكتشافات الجغرافية والكوسمولوجية العلمية المهمّة التي ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، الأثر المهمّ في تبلور حركة الاستشراق في مناحيها المختلفة، لا سيما أنّه قد برز لدى علماء فرنسا وكبار اللاهوتيين والكتّاب آنذاك ميل كبير إلى معرفة الشرق وطبيعة الإسلام وتاريخه، وهكذا إلى أن تأسست في فرنسا سنة ١٧٩٠ "مدرسة اللغات الشرقية الحيّة بباريس".

وهكذا إلى أن ظهرت كلمة مستشرق Orientaliste في فرنسا سنة ١٧٩٩، وأدرجت كلمة الاستشراق Orientale ضمن **قاموس الأكاديمية الفرنسية** سنة ١٨٣٨، وبدأت فكرة بعث فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق تلقى المزيد من التأييد[2].

أما بالنسبة إلى ظهور الاستشراق في ألمانيا فإنه يرتبط على نحو متين بالبعثات والرّحلات العلميّة التي كان هدفها معرفة الشّرق، ودراسة خصوصياته الحضارية والثقافية والإتنية، فبعد أن تمّ تدعيم قوة الاقتصاد الألماني منذ تأسيس القيصرية الجديدة في النصف الثاني للقرن الثامن عشر، ظهر التفكير في إرسال البعثات العلمية، وتأسيس الدوريات المختصة في ذلك، ففي سنة ١٧٦١، أعدّ الملك فردريك الخامس بعثة لدراسة جنوب بلاد العرب على وجه الخصوص، وتوالت بعد ذلك الرّحلات التي واكبتها مؤلفات تاريخية وأدبية ووصفية واتنولوجية مهمّة في دراسة الشرق وثقافته فبرزت العديد من الأسماء التي شكّلت مجمل المساهمة الألمانية في علم الشرق الأدنى، وفي بحوث الاستشراق الأوروبي مثل: يوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen، وفلايشير Fleisher، وألفريد فون كريمر Alfred Von Kramer، وكارل بروكلمان K.Brorckelmann، وتيودور نولدكه Theodor Noldeké، وبيكر K.H.Beker، وأوليغ غاربر Oleg Garber، وصولاً إلى منتغمري وات W.M.Watt وغيره[3].

---

(١) إدوارد سعيد، **الاستشراق، المعرفة، السلطة**، م. س، ص ٨٠.

(٢) انظر في ذلك CF-JT Wardenburg, *L'islam dans le Miroir de l'occident*, Paris, 1963, pp 6-102.

(٣) لمزيد من التوسع في التعرّف إلى أعلام الاستشراق الألماني وإسهامهم في دراسة الثقافة العربية والإسلامية، انظر عبد الرحمن بدوي **موسوعة المستشرقين**، ط ٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٣. وهنا نشير إلى أهمية مراجعة النقد المعرفي الذي أنجزه الأستاذ هشام جعيط بخصوص سيكولوجية الاستشراق ضمن كتابه **أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨. وانظر أحمد محمود هويدي، **الاستشراق الألماني**، القاهرة، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ٢٠٠٠، ص ٢١ وما بعدها.

وقد بدأ اهتمام الأوروبيين من اللاّهوتيين والمؤرّخين والمستشرقين بالتصوف الإسلامي منذ القرن السابع عشر، عندما جذب اسم الحلاّج المستشرق البريطاني إ.بوكوك E.Pocok، واستأثرت تجربته الإشكالية باهتمامه، ثم تبعه عالم الدّين البروتستانتي الألماني ف.أ.د.طولوك F.A.D.Tholuck الذي نشر عام ١٨٢١ وهو في الحادية والعشرين من عمره كتاباً عن الصّوفية في الإسلام بعنوان: **التصوف، أو فلسفة وحدة الوجود الفارسية**، : *Sufismus Sive Theosophia Persarum Panteistica* وبعدها بأربع سنوات نشر كتاباً آخر بعنوان: **باقة زهور من تصوف الشرق**، *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*. وكان طولوك اللاّهوتي البروتستانتي يعتقد أنّ أصل التصوف الإسلامي وضعه الرسول محمد نفسه، «والدّهشة حيال هذا الرأي الصائب تزداد بدرجة كبيرة إذا ما نظرنا إلى المخطوطات التي استخدمها طولوك والتي ترجع إلى مؤلفين مختلفين وفترات زمنية متفاوتة»(١).

وقد وضعت في العقود التالية لطولوك مجموعة من النظريّات عن نشأة التصوف، كما بيّن ذلك المستشرق الإنجليزي أ.ج.أربري A.J.Arberry في دراسته المتميّزة: **مدخل إلى تاريخ التصوّف**(٢).

II - في التّصوف الإسلامي وإشكاليات دراسته

في البدء يمكن أن نقول إن الرصيد الصّوفي العربيّ الإسلامي ظلّ كنزاً مخفيّاً، ومعدناً منسيّاً إلى حدود أواخر القرن التاسع عشر، حيث بدأت حركة الاشتغال عليه بتحقيق نصوصه والتعريف بأبرز أعلامه ونزعاته، مع طباعة أمّهات الكتب والمصنّفات الصوفيّة ثم إنجاز الدراسات المتعلقة بذلك، ليتعرّف الناس مباشرة إلى حقيقة التصوّف وطبيعة المعاني والأفكار التي انطوت عليها نصوصه لا سيما ما اتّصل منها بفلسفة الصوفيّة في الحياة والوجود والإنسان والأخلاق والميتافيزيقا وقراءة النّص الدّيني. وقد أدّت هذه القراءة إلى تثوير النظام الدلالي والرمزيّ الكلاسيكيّ لمعاني الكلام في اللغة العربيّة والانفتاح به على آفاق فكريّة ووجوديّة أوسع، تسعى إلى أن تجدّد في إمكانات اللغة ذاتها وقدرتها على التعبير. ذلك أن طريق المتصوفة يأخذهم إلى حالات ترتفع إلى مقامات يتجلّى فيها لهم ما لا يتجلّى لغيرهم، وتشرق في قلوبهم أسرار حقائق

---

(١) آن ماري شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام، وتاريخ التصوف**، نقله عن الألمانية محمد إسماعيل السيد رضا حامد قطب، منشورات الجمل - ألمانيا، ٢٠٠٦، ص ١٤.

(٢) A.J.Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, London 1942.

وإيحاءات يصعب نقلها إلى الخارج، وهو ما يتأتى لهم عبر "الرؤيا" التي يصعب أمر تفسيرها عقلياً وضبط دلالتها في الواقع والحياة[١].

وهذا يعني أنّ التجربة الروحيّة التي يحياها العارف الصوفي تتجاوز حدود الزمان والمكان، ويصعب وصفها وصفاً دقيقاً باللغة المتداولة، ومن هنا «قال النفرّي (ت٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) إذا اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة»[٢]. لقد كان فهم القرآن وتأويله، وكتابة الشعر أبرز مجالين نظريّين برزت فيهما ثورة الفكر الصوفيّ، إذ تطلّعت مهمّة تفسير القرآن وتأويله، وما اتصل بها من كتابة للشعر وتأليف في "علم التصوف" إلى محاولة إيجاد نظام فكريّ وفلسفيّ يستند إلى لغة أدبيّة رامزة تجلّت في اتّجاهات إشراقيّة عرفانيّة، وحكميّة ذوقيّة، كان منطوقها مضاداً للقراءة الحرفيّة للنص وللفهم الظّاهريّ لمعاني آي القرآن وللحديث النبوي، ونظروا إلى الثقافات المجاورة الهنديّة والفارسيّة واليونانيّة فلم يرفضوها كما فعل المحافظون من الفقهاء والمحدثين، ولم يقبلوها ويحاكوها محاكاة آليّة كما فعل بعض الفلاسفة المشّائين منهم على وجه التخصيص، ولم يتعاملوا معها تعاملاً انتقائياً كما عمد إلى ذلك المتكلّمون في سبيل «دفاعهم عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقليّة»، بحسب التعريف الخلدوني لوظيفة علم الكلام، ذلك أن المتكلمين أخذوا من الفلسفة والمنطق آلة نظرية تعتمد في بيان صدق الرأي أو بطلانه. إنّ "المتصوّفة" استوعبوا كلّ الثقافات الوافدة وحفروا في أعماق نصوصها ومعانيها، في ضوء تجاربهم الروحيّة وصهروا ثوابتها البنيويّة وأفكارها التأسيسية ضمن خطابهم وفي سياق كتاباتهم الأدبيّة والروحيّة، وذلك انطلاقاً من ميلهم الرّاسخ إلى اعتبار الحقيقة واليقين لا تختصّ بهما أمّة دون أخرى، وأنّ اللّه قد بعث في كلّ أمّة رسولاً يهدي الناس ويعلّم الحكمة ويصحّح ما انحرف من أقوال السابقين دون أن ينفيها أو ينكر مصدرها المتعالي. وقد تجلى ذلك في قولهم بوحدة الأديان، أي أن كلّ الأديان مهما اختلفت تعبر عن الإيمان باللّه الواحد وتجلياته المختلفة في الوجود وأن الأنبياء جميعاً روح واحدة خلقت منذ الأزل[٣].

لقد انطوى الفكر الصوفي على مقدّمة "منطقيّة" أساسيّة وهي: محال أن يكون

---

(١) لقد تفطنت الأستاذة سعاد الحكيم إلى أهمية هذه المسألة ووضعت كتاباً في الغرض عنوانه **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، بيروت، دار ندرة للنشر، راجع كذلك مؤلفها، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدّراسات والنشر، ١٩٨١.

(٢) عبد الجبّار النفرّي، **المواقف والمخاطبات**، تحقيق أرثر أربري، منشورات الجمل ـ ألمانيا ١٩٩٦، ص ٩٠.

(٣) انظر حول ذلك كتابنا، **الحقيقة الدّينية من منظور الفلسفة الصوفية**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥.

الرأي ونقيضه في الآن ذاته صادقين، فالرأي الصادق واحد، وهو ما يعبّر عنه المناطقة بمبدأ "الثالث المرفوع". أما الأفهام والتفاسير، أو القراءات بلغة حديثة، فهي متعدّدة وتختلف وتتباين، وذلك لطبيعة العقل البشريّ ولكون ذلك (الاختلاف) أصلاً لازماً لوجود الإنسان وحياته ولطبيعة ثقافته، وقد تجلّت هذه المعاني لدى الصوفيّة في القول بـ "وحدة الأديان" وبـ "الوحدة المطلقة" وبـ: "الكشف" و"التجلّي" وهو ما جعل المحافظين من علماء الدين يقذفون بكتابات المتصوّفة وبتجاربهم خارج دائرة الإسلام الرسميّ، ويقرؤونها باعتبارها زيغاً وضلالاً ومروقاً عن الدين، ولنا في محاكمات الحلاج (ت ٣٠٩هـ) والسهروردي (ت ٥٨٧هـ) ولنا في الفتاوى المصرّح بها حول ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) وابن سبعين (ت ٦٦٨هـ) والعفيف التلمساني أدلّة واضحة على ذلك.

إن الباحثين قديماً وحديثاً لا يزالون في حيرة كبرى من أمر تعريف التصوّف وتحديد ماهيته سيما بعد أن تبيَّن أن التصوف منهج روحي في الحياة وفلسفة في المعرفة تستند إلى الوجدان والذوق تعلو على معرفة الحواسّ والعقل، ويعبر عنها أحياناً شعراً وفنّاً، أو من خلال كتابة أدبية رامزة ذات صبغة تخييلية. لقد أحصى رينولد نيكلسون Reynold Nicholson (ت ١٩٤٥) في كتابه **التصوّف الإسلامي وتاريخه** ما يزيد على المائة تعريف قدّمها المتصوفة أنفسهم للتصوّف[1]، ولعلّ في تعدّد التعريفات ما يتجاوز حتماً تلك الرؤية الضيّقة التي تردّ اشتقاق مصطلح "التصوّف" ونسبة تسمية الصوفيّة في حدّ ذاتها إلى معنى واحد. إنه لمّا كان المتصوفة على وفاق أنّ ما يتجلّى لهم من مكاشفات وحقائق يُستعصى على اللغة أن تقوله وتعبّر عنه، كثر استنجادهم بالشعر والحكم والأمثال، وغلبت على آثارهم معاني الرّمز وأساليب الإشارة والإيحاء، ومالوا إلى تحميل الألفاظ المعهودة والمتداولة معاني عرفانية ودلالات مخصوصة، كما نجدهم يُولون أهمية كبرى لـ "التجربة الرّوحيّة" الخالصة التي هي مصدر المعنى والنور، وأساس كلّ معرفة وكمال يحصّله الإنسان بعد تحقّقه بالأحوال، وقطعه للمقامات. وفي المقابل اعتبروا السلوك والظاهر (ظاهر النص الديني) لا يمثّلان سوى السّطح في حياة الإنسان، واهتمّوا بالتنظير لدور العقل في المعرفة الذي لا يتجاوز - في نظرهم - إدراك ما هو في حدود عالم المكان والزمان والإخبار عمّا هو تحت طائلة الحسّ، إذ هو يكتفي بالاحتكام إلى منطق القياس والكمّ

(١) حول مصادر هذه التعريفات، انظر السرّاج، **اللّمع**، تحقيق طه عبد الباقي سرور وعبد القادر محمود، القاهرة - بغداد، ١٩٦٠، ص ٤١؛ القشيري، **الرسالة**، ص ٢٧٠ وما بعدها.

والمقادير والحدود والنّسَب... في حين أنّ استكناه المطلق ومعرفة إمكانات الطاقة الروحيّة التي تنطوي عليها كلّ ذات بشريّة، يبقى أمراً صعب المنال والإدراك. ومن هنا يكون طريق المعرفة لديهم قائماً على الكشف معتمداً "الهمّة"(*) وما يحيل عليه الاصطلاح المحوري، من ذلك أنه يرتبط بالحدس والذوق والخيال ومداومة الذكر مع التأمّل لتلقي المدارك والمعاني والتّجليات التي استعصى على العقل الإحاطة بها، ولعلّ المتصوفة بهذا ساهموا على قدم عهدهم في تقديم نقد معرفيّ للعقل وللفلسفات التي راهنت عليه وسيلة وحيدة للمعرفة، وكأنّهم بذلك مهّدوا الطريق لكانط (ت١٨٠٤) ليقيم تلك المحكمة النقديّة الفلسفيّة للعقل ويحدّد له مجال عمله، من خلال ذاك السؤال الذي طرحه: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ليتبيّن له أنّه لا يمكنه أن يخوض في الميتافيزيقيا (عالم الغيب والمطلق، أي ما وراء المادّة) ويبني حولها أحكاماً يقينية وكليّة تكون بمنزلة الأحكام والقواعد التي تبنى في مجال العلوم الصحيحة(١).

ويمكن أن نعتبر أنّ ذلك اللقاء الذي تمّ بين ابن رشد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م) ومحيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م) قد مثّل وصلاً محوريّاً بين قطب المعرفة الفلسفيّة المستندة إلى البرهان وقطب المعرفة الصوفيّة المستندة إلى الحدس والكشف والعرفان، فلمّا سأل ابنُ رشد ابن عربيّ قائلاً: «نعم»، ويقصد قدرة العقل على المعرفة أجابه: «نعم ولكن لا». فانتفض ابن رشد من مكانه قائلاً: كيف؟ فأجاب ابن عربي قائلاً: إنّه «بين نعم ولا تطير الأرواح من أجسادها والأعناق من موادّها»، وهو في ذلك يقصد قدرة الحدس و"الهمّة" على تلقّي الحقائق والمعارف عبر "منهج" يكون الكشف أداته الأساسيّة، وذلك بعد رياضة روحيّة واستغراقات

(*) الهمّة مفهوم أساسي في الفكر الصوفي يعرّفها الجرجاني بقوله: «هي توجّه القلب، وقصده بجميع قواه الروحانيّة إلى جانب الحقّ لحصول الكمال له أو لغيره». **التعريفات**، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٠، ص ١٧٣، وهي في نظر ابن عربي تعني «تجريد القلب للمنى، وتطلق بإزاء أوّل صدق المريد، وتطلق بإزاء جمع الهمم لصفاء الإلهام». ابن عربي، **اصطلاحات الصوفية ملحق بتعريفات الجرجاني**، ص ٢٩٢. ويرى عبد الحق بن سبعين أن الهمة فضيلة يتحدد بها تحصيل العلم وتتوسط العقل والعمل، وهي مرادفة لحقيقة المرء. انظر رسال ابن سبعين، **الرسالة الفقيرية**، تح. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦، ص ١٣.

(١) لقد انتبه ماسينيون إلى أهمية النقد المعرفي الذي مارسه الفكر الصوفي على الفلسفة. انظر، L.Massignon, *Ibn Sâbiin et la critique dans l'histoire de la philosophie musulmane*, mémorial H.Basset, Paris, 1924, pp 123-130.

كثيفة في التأمل والسياحة ولهذا كان ابن عربي يؤكّد قائلاً: «إنّ من لا كشف له لا معرفة له»[1].

وقد أدرك السرّاج الطوسي في كتابه **اللّمع في التصوّف** ذلك حينما قال: «إنّ الصوفيّة هم معدن جميع العلوم ومحلّ جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة، فلما كانوا في الحقيقة كذلك، لم يكونوا مستحقّين اسماً... لذلك ولم يكن من الممكن نسبتهم إلى ظاهر لباسهم». وقد اعتبر القشيري أن اصطلاح التصوّف لا يشهد له اشتقاق من جهة العربية[2]،... إنّ الصوفية على حدّ عبارة معروف الكرخي (ت ٢٠٣هـ) هم «أولئك الآخذون بلبّ الحقائق». ومن ثمّ يكون ترجيح اشتقاق تسمية التصوف من صوفيا Sophia بمعنى الحكمة أقرب إلى الصواب، سيما وأنّ التصوف الإسلامي كان في أوّل عهده طلباً للحكمة الإلهية وسعياً إلى معرفتها. وهو ما تأكّد لذي النون المصري (ت ٢٥٥هـ) والجنيد (ت ٢٩٧هـ) والحكيم الترمذي (ت٢٩٩هـ). وقد أشار الكلاباذي صاحب كتاب **التعرف لمذهب أهل التصوّف** إلى صعوبة تحديد المعرفة الصوفية فقال: «مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التّحقيق بل تُعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلاّ من نازل تلك الأحوال، وحلّ تلك المقامات»[3]. وذكر الغزالي (ت ٥٠٥هـ) عند وصفه لسيرته الرّوحيّة قائلاً: «فابتدأت بتحصيل علمهم (أي الصوفيّة) من كتبهم... حتّى اطّلعت على مقاصدهم العلميّة، وحصّلت ما يمكن تحصيله عن طريقتهم بالتعلّم، بالسماع، وظهر لي أن أخصّ خصائصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلّم بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات»[4].

وتتصل مشكلة تحصيل المعرفة في التجارب الروحيّة لأعلام التصوّف الإسلامي بـ"الغربة" في معانيها الوجودية وبالسياحة في معانيها الروحيّة والفكرية. فلاغتراب السائحين من الصوفيّة دلالات متعددة فهو يتخذ معنى العزلة عمّا ألفه الصوفي من حياة وعوائد وهدفه أخلاقي، ومداره النفس، فتترفع عن شهوات الحسّ، وتتوب عن

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج٢، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٥، ص ٣٧٢ .

(٢) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٢٧٩ وما بعدها. انظر المبحث المخصّص لدراسة "علاقة التّصوف الإسلامي بالفلسفة اليونانية" في هذا الكتاب.

(٣) الكلاباذي، **التعرّف لمذهب أهل التصوف**، بيروت، دار صادر، ٢٠٠١، ص ١٣.

(٤) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عيّاد، القاهرة، دار الأندلس، ١٩٥٣، صص ١٤٧ ـ ١٤٨.

المعاصي والغفلات، وهذا يكون بمداومة التّأمل والذكر والسّماع والانقطاع إلى المجاهدة الروحيّة، فتقوى رغبة النفس في التخلّق بالأخلاق الإلهية التي تسمو بها إلى الفناء عن الصفات الخلقية المرتبطة بالحسّ والحاجات المادية، وهو ما يؤدي بالصّوفي إلى الفناء في الذات الإلهية، بعد أن تنال مقام القربى. يقول القشيري: «واعلم أن السّفر على قسمين سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة، فترى الكثيرين يسافرون بأجسامهم والقلائل يسافرون بقلوبهم»[١].

وقد وضع الجرجاني للسفر منازل أربعة هي كالآتي:

- **السفر الأول**: هو رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة، وهو السير إلى اللّه من منازل النفس بإزالة التعشّق من المظاهر والأغيار إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين، وهو نهاية مقام القلب.
- **السفر الثاني**: هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنة، وهو السير في اللّه بالاتصاف والتحقّق بأسمائه، وهو السير في الحقّ بالحق إلى الأفق الأعلى، وهو نهاية حضرة الواحدية.
- **السفر الثالث**: هو زوال التقيّد بالضدّين الظاهر والباطن بالحصول في أحدية عين الجمع، وهو الترقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية، وهو مقام "قاب قوسين"[٢] ما بقيت الاثنينية فإذا ارتفعت فهو مقام أو أدنى، وهو نهاية الولاية.
- **السفر الرابع**: ويكون عند الرجوع إلى الخلق، وهو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحقّ في الخلق حتى يرى عين الوحدة في صورة الكثرة، وصورة الكثرة في عين الوحدة، وهو السّير باللّه إلى اللّه للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء، والفرق بعد الجمع[٣]. ويمثل السفر والاغتراب لدى المتصوفة عتبة إلى المحبّة الإلهية التي تتعلق بها همّة الصوفي وتؤثرها عمّا

---

(١) القشيري ، **الرسالة في علم التصوف**، ص ٧٩؛ وانظر منصف عبد الحق، **الكتابة والتجربة الصوفية عند محيي الدين بن عربي**، منشورات عكاظ ـ المغرب ١٩٨٨؛ وانظر مقاله: «ازدواجية الجمالي والتراجيدي في الإيروتيكية الصوفية»، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العدد الثامن، ١٩٨٩، ص ١٤.

(٢) فكان «قاب قوسين أو أدنى» (سورة النجم، الآية ٩). في طاسين النقطة ذكر الحلاّج قائلاً: «ما أظنّ أن يفهم كلامنا سوى من بلغ القوس الثاني، والقوس الثاني، دون اللّوح»، **الطواسين**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨، ص ١٠٠.

(٣) الجرجاني، **التعريفات**، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٠، ص ١٢٤.

سواها إلى درجة تصير معها جوهراً تتحدد به ماهيّة الوجود الذاتي، وقد عبّر ابن عربي في بيت بليغ عميق الدلالة عن ذلك قائلاً:

أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني[1]

لقد صدع ابن عربي بمثل هذا البيت لاعتقاده أنّ خلق العالم نتج عن إرادة المحبّة الإلهية، ففي نظره «لمّا شاء الحقّ سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلّه... فإنّ رؤية الشيء نفسه بنفسه، ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون كالمرآة... كان الحقّ سبحانه أوجد العالم كلّه»[2]، والوجود في أوّله كان «لا روح فيه (فهو) كمرآة غير مجلوّة ولمّا اقتضى الأمر جلاء مرآة العالم كان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة»[3]. من هنا كانت حركة الخلق والصدور: الحادث منها والأزلي «حركية حبيّة للكمال»[4]، و«الحركة (أصلاً) كانت للحبّ فما ثم حركة في الكون إلا وهي حبيّة»[5]، وسيكون هذا وراء «التحويل الذي سيمارسه الصوفية على مفهوم الألوهية، فهي (في نظرهم) ليست مبدأ خلق وإيجاد فقط، بل مبدأ حبّ أيضاً وما الخلق والإيجاد سوى مظهرين من مظاهر الحبّ»[6]. وسينتهي ذلك إلى اعتبار جوهر الألوهية هو "الحبّ" وهو ما يكشفه لنا عبد الكريم الجيلي (ت ٨هـ) حينما يتعرض لبيان اسم الإله مطلقاً في علاقته بالكون، حيث يرى أنه «مشتق من إله يأله إذا عشق، بمعنى تعشّق الكون لعبوديته بالخاصيّة في الجري على إرادته والذّلة لعزّة عظمته... وهذا التّعشق من الكون بعبوديته هو تسبيحه الذي لا يفهمه الكلّ، وله تسبيح ثان وهو قبوله لظهور الحقّ فيه، وتسبيح ثالث وهو ظهوره في الحق باسم الخلق، وتسبيحات الكون كثيرة لله تعالى»[7].

إن إدراك حقيقة الألوهية على هذا المعنى يدفع بالصوفي إلى نوع من "الغربة"

---

(١) ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، بيروت، دار صادر، ١٩٨١، ص ٤٤.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، ط ٢، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٠، ص ٤٨، ٤٩.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) م. ن، ص ٢٠٤.

(٥) م. ن، ص. ن.

(٦) منصف عبد الحق، **ازدواجية الجمالي والتراجيدي في الإيروتيكية الصوفية**، م. س، ص ١١.

(٧) عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧، ص ٣٢.

التي تتكامل مع "السياحة" ويشترطها السّفر الرّوحي عبر المعراج إلى العوالم العلوية، فتكون "الغربة" حنيناً إلى العودة إلى الأصل، ورغبةً في الاحتراق بنار الحبّ الأكبر التي هي شرط حصول برد اليقين. وقد بيّن ابن عربي ذلك عندما قال: «أعلم أن الغربة عند الطائفة (أهل التصوف) يطلقونها ويريدون بها مفارقة الوطن في طلب المقصود، ويطلقونها في اغتراب الحال، فيقولون في الغربة: الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه، والغربة عن الحقّ غربة عن المعرفة من الدهش... (وهم) قد يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع اللّه»(١)، وتنتفي الغربة «عند العلماء بالحقائق من أكابر العارفين»(٢) أولئك الذين يتحققون بحقيقة المحبّة، وهم في سعادة قصوى. يقول ابن عربي:

ولما رأينا الحبّ يعظّم قدره ومالي به حتى الممات يدان
تعشّقت حبّ الحبّ دهري ولم أقل كفاني الذي قد نلت منه كفاني
فأبدا لي المحبوب شمس اتصاله أضاء بها كوني وعين جناني(٣)

وعليه أمكن أن نخلص إلى القول: إنّ الحياة الروحيّة لدى كبار متصوفة الإسلام تسعى إلى تجاوز حدود الإيمان بما هو تصديق، يتبعه عمل إلى "الإحسان" كما رسمه جبريل للنبي محمد وهو «أنْ تعبد اللّه كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، فالعارف الصوفي يسعى عبر مداومة الذكر والتأمل إلى بلوغ «درجة المعرفة المباشرة التي تهيئ لها تجليات وواردات عالية»(٤) تظهر للمتصوف فيتلقاها بملكات الكشف والبصيرة أو يلقاها في ذاته ويعلم أنها الحق وتكون كذلك، وهو ما يعني أنّ التصوّف يساعد على تعميق الشعور الديني وفكرة الإيمان ويمنحها روحانية متعالية، ويقيناً داخلياً عميقاً.

III - الأثر المسيحي ومظاهر حضوره في التّصوف الإسلامي

لقد ارتبط القول بالأثر المسيحي في التصوّف الإسلامي بالدراسات الاستشراقية، وغدا أغلب من تصدّوا لنقد الاستشراق يؤاخذون على رموزه تأكيدهم القول بتأثير

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، ج ٤، دار صادر، (د. ت)، ص ٥٢٧ و ٥٢٨، ٥٢٩.
(٢) م. ن، ص. ن.
(٣) م. ن، ص ٣٢٢.
(٤) راجع نصر حامد أبو زيد «اللغة/الوجود/القرآن»، مجلة **الكرمل**، العدد ٦٢، ٢٠٠٠، ص ١٥٦؛ وانظر: G-C Anawati et Louis Gardet, *Mystique Musulmane*, Librairie philosophique, Paris, J.Vrin, 1976, p. 134.

المسيحية ديانةً وفكراً في مقالات التصوّف الإسلامي وفي تجارب أعلامه، وفي بلورة الأفكار الصوفية المتعلقة بحقيقة الوجود والإنسان والله وعلاقة الرّوح بالبدن وإشكالية الخلاص. وظهرت في هذا المضمار مفاهيم مثل "وحدة الشهود"، "وحدة الأديان"، أو "وحدة الوجود"، هذا المفهوم الإشكالي الذي لم تتأكد بعد مطابقة مضمونه ومدلوله المعرفي مع نظرية الفكر الصوفي في الألوهية والوجود(١).

لقد تشكّل القول بالتأثير المسيحي في التصوّف الإسلامي ضمن سياق البحث في المصادر المرجعية والنظرية للخطاب الصوفي في الإسلام، ولاسيّما عند التصدّي لتفسير "الرّوحانية" أو النزعات الرّوحية والمناحي الإشراقيّة العرفانية التي وسمت تجارب أهل التصوّف في الإسلام، واجتهدوا في إبرازها، وتوسيع دائرة الكلام فيها إلى حدّ غدت معه المدار الأساسي لرسالة النبوّة أو "الحقيقة المحمديّة"، بلغة الصوفية أنفسهم. وهو ما ساعد على ظهور تلك القراءة التي ترى في تجارب صوفية الإشراق والوحدة محاولات لإنقاذ الإسلام من الفقر الميتافيزيقي والرّوحي(٢).

إنه لئن برز القول بتأثر التصوف الإسلامي بديانات وثقافات ونظريات سابقة أصلاً على الإسلام كاليهودية والديانات والعقائد الهندية وحكمة الصين وبلاد فارس القديمة، وكذلك ثقافة أهل اليونان وفلسفتهم ضمن أغلب أبحاث المستشرقين والدّراسات الشرقية المتعلّقة بتاريخ الأفكار، فإنّ الاهتمام ببيان تأثير الديانة المسيحية وكذلك طبيعة تعاليم النسك والأفكار اللاّهوتية الناتجة عنها في الإسلام والفكر الإسلامي يُمثّل مسألة ذات مناحٍ إشكالية متعددة الأطراف تتصل بتاريخ الأفكار الدينية وتاريخ الأديان ذاتها

---

(١) انظر في هذا كتابنا **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية: الحلاّج وابن عربي نموذجاً**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥، الفصل الثالث المتعلق بنفض وحدة الوجود صص ١٢٤ ـ ١٣١؛ وانظر الفصل المتعلق بعلاقة التصوف الإسلامي بالثقافة الهندية ضمن هذا الكتاب.

(٢) عُرف بهذا الرأي لويس ماسينيون، وقد تكلم فيه طويلاً في مقدمة كتابه *La passion d'Al Hallaje*, vol 1, Paris, 1921، إذ يعتبر أن التّجارب الصوفية للحلاج والنفري والسهروردي جاءت لتنقذ الإسلام من الفقر الرّوحي والميتافيزيقي، ولتسمو به عن المنحى الحسّي المادّي الذي طبعه به الفقهاء، كما قرأ روحانية الصوفية باعتبارها ضدّاً للمنحى التجريدي الجاف الذي أرساه المتكلمون عند تحديدهم لماهية التوحيد الإلهي. كذلك تطرّق إلى هذه المسألة هنري كوربان في كتابيه *L'imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958. Corps Spirituel et terre Céleste 2ème éd, Paris, Buchet - Chastel, 1979, p 8. وقد تناول أبو العلاء عفيفي قضيّة إغناء المنحى الرّوحي في الإسلام من خلال الرمز الصّوفي ومبحث التأويل، انظر دراسته: «**التأويل العقلية والصّوفية في الإسلام**»، ضمن كتاب **الإسلام** (تأليف جماعي)، مكتبة الحياة ـ شركة النبراس، بيروت ـ بغداد، ١٩٦٣، ص ٢٢٠ وما بعدها.

وتاريخ الفلسفة واللاّهوت في الغرب والفلسفة وعلم الكلام والعقائد في الشرق[١]. وممّا قد يساهم في تعقيد أطراف هذه المسألة أكثر هو أنّ الدراسات المنجزة في هذا الغرض قليلة للغاية. كما أنّ البحوث المدرجة ضمن ما يصطلح عليه بـ "التصوف" أو "علم التصوف المقارن" والتي من الممكن أن تهتم بالاشتغال على أوجه التأثير المتبادل بين التّصوف المسيحي ونظيره الإسلامي أو اليهودي نادرة جدّاً[٢]، قلنا التأثير المتبادل اعتباراً لكون النزعات الصوفيّة الناشئة في الإسلام أثّرت بشدّة في تجارب النسّاك والعبّاد واللاّهوتيين المسيحيين الذين ظهروا في العصور الوسطى وامتدّ وجودهم إلى الفترة الحديثة تقريباً[٣].

لكن تجدر الإشارة إلى أن القول بتأثير المسيحية والفكر المسيحي من خلال مبادئه الأساسية في التصوف الإسلامي ليس موقفاً جديداً أو قولاً لم يسبق إليه، ذلك أنّ هذه الأطروحة وإن كانت قد ظهرت في العصر الحديث ضمن مباحث تاريخ الأفكار وأنتروبولوجيا الفكر الديني، فإنه قد سبق لبعض كتّاب الفرق والمقالات، وبعض المؤرخين للمذاهب والتيّارات الفكرية في الإسلام أن اتّهموا أهل التّصوف بميلهم إلى المسيحية، واقتباسهم عن الرّهبان المسيحيين طقوسهم ومبادئ نسكهم، فخرجوا بذلك عن الملّة المحمّدية لتبنّيهم أقوال الرّهبان والقديسين، ولعملهم بتعاليمهم[٤]. ويبدو أنّ هذا الموقف الذي كان يصدر عادة عن أئمة المذاهب الفقهية

---

(١) انظر مثلاً: لويس قارديه وجورج قنواتي، **فلسفة الفكر الديني في الإسلام والمسيحية**، (٣ أجزاء)، ترجمة صبحي صالح، وفريد جبر، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣ (ط٢)؛ كذلك علي سامي النّشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** (٣ أجزاء)، ط٨، دار المعارف ـ مصر، ١٩٩٦؛ عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الرّد على النّصارى**، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، ١٩٨٦.

(٢) من الأبحاث العلمية المهمّة المنجزة في هذا الإطار: Carl-A. Keller, *Approche de la Mystique dans les Religions Occidentales et Orientales*, Paris, Albin Michel, 1996.

(٣) انظر: لوتي لوباث بارات، أثر الإسلام في الأدب الإسباني، تعريف محمد نجيب بن جميع، منشورات مؤسسة البحث العلمي التميمي، تونس ١٩٩٠.

(٤) راجع في هذا: تاريخ الزّهاد والصوفية ضمن مصنّف، البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج ٨، دار الفكر، بيروت (د.ت). وانظر ابن خلدون، **المقدّمة**، فصل "علم التصوّف" حيث يقول: «ذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين... إلى أن الباريء تعالى متّحد في هويته ووجوده وصفاته... وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام»، ص ٣٦٠. وانظر، **فتاوى ابن تيمية**، ج٢، حيث يرجع العديد من أقوال المتصوفة إلى العقائد المسيحية. كذلك يمكن الاطّلاع على كتاب عبد الرحمن الجوزي **تلبيس إبليس**، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤ الذي اشتمل على فصول كثيرة خُصّصت للطعن على المتصوفة، وردّ أقوالهم إلى المسيحية والدّيانات الأخرى.

وأصحاب المقالات الكلامية الأكثر تشدّداً في الإسلام، قد تسبّب بقوّة في غربة الفكر الصوفي في الإسلام، وتهميش نصوص أعلامه إلى حدّ تمّ معه إقصاؤه وإبعاده من دائرة الفكر والعلوم الممثلة للمعرفة والثقافة في الإسلام، وهذا يعني أن مشكلة "علم التصوّف" بنيوية في الثقافة العربية، وفي تاريخ الإسلام[١]، وهو ما فسح المجال لتكون مهمّة اكتشاف التّصوف، ودراسة أوجه تأثيره في الثقافة الإسلامية مبادرة غربية (استشراقية) بالأساس، إذ غدا البحث الأكاديمي في التّصوف الإسلامي منذ أواخر القرن التاسع عشر مشغلاً اختصّ به المستشرقون على نطاق واسع. ولنا في الدّراسات الموسوعيّة، وتحقيق النصوص المرجعية التي قام بها رموز الاستشراق الأول أبلغ دليل على هذا[٢]، بل إنّ ذلك وصل ذروته من خلال تتلمذ الأكاديميين العرب والمسلمين

---

(١) المتأمل مثلاً في مقالات مفكري الإصلاح ورواد النهضة يلمس مدى وضوح تلك الفكرة التي تكاد تصبح محلّ إجماع، والمتمثلة في أنّ شيوع التصوف وانتشار الطرق الصوفية، كان سبباً في تخلّف المجتمع العربي والإسلامي، وميل أفراده إلى الخمول والأخذ بمبدأ التواكل، وما تبع ذلك من عجز لنخبه عن مواكبة حركة تطوّر المعرفة وتقدّم العلم. ولا يخفى على أحد كيف أن هذا الموقف يخلط بين التصوف من حيث هو فكر وعلم، والطرق الصوفية من حيث هي ظواهر اجتماعية، وتمثّلات ذهنية جماعية للقداسة والولاية وما يستتبع ذلك من إقامة لطقوس ونذور وشعائر معيّنة استجلاباً للبركة ودفعاً للشرور والأذى. لقد تأسّس هذا الموقف على ملاحظات خارجية ناجمة عن رصد مظاهر حياة الطرق الصوفية وأنشطتها في الزوايا والخانقاوات ليس إلاّ.
انظر في هذا السياق: Jaque Berque, *l'intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard, 1978.

(٢) في هذا الإطار وخارج نطاق بحث قضية التأثير المسيحي في التّصوف الإسلامي تجدر الإشارة إلى أن هناك جهوداً بارزة قام بها بعض المستشرقين في تحقيق نصوص التّصوف الإسلامي ونشرها، من ذلك ما قام به المستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون Reynold Nicholson حيث نشر لأول مرة ديوان "ترجمان الأشواق" لابن عربي، كامبردج، ١٩١٢، ونشر ديوان **مثنوي**، للشاعر الصوفي جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ) في ٨ مجلدات، ونقله من الفارسية إلى الانجليزية ضمن سلسلة جب، ١٩٢٥ - ١٩٤٠. وتولّى لويس ماسينيون نشر **ديوان الحلاّج** وكتابه **الطواسين**، باريس، ١٩١٢، وجمع بالتعاون مع بول كراوس Paul Kraus (ت ١٩٤٤) نصوص **أخبار ومناجيات الحلاّج**، ونشر نصوصاً صوفيّة أخرى غير معروفة. وحقّق بول نويا نصوصاً صوفية غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الآدمي والنفّري، Paul Nwya, *Trois œuvres inédites de Mystiques musulmanes*, Beyrouth, Liban, Dar Machreq, 1986.
وحقق أرثر يوحنا أربري A.Arberry نص **المواقف والمخاطبات** لعبد الجبار النفري ونقله إلى الانكليزية. هذا إضافة إلى الجهد الذي قام به كوبلاني ودوبان في التعريف بالطرق الصوفية في الشمال الإفريقي، انظر: Depont (O) et Coppolani (SC), *les confréries Religieuses musulmanes en Algérie*, Alger, Adolphé, Jourdan 1897. . كذلك المؤلف الموسوعي الذي أعدّ تحت إشراف ألكسندر بوبفيس وجيل فيتنشتاين، بعنوان **الطريق إلى الله**، *la voie d'Allah*, sous la direction de Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, *Paris*, Librairie Arthéme Fayrad, 1996.

المعاصرين ـ من الجيل الأول ـ الذين أرادوا الاشتغال على التّصوف لدى أساطين الاستشراق وإنجازهم رسائلهم الجامعية بإشرافهم[١].

تتمثّل مجمل الأفكار المحورية التي دار عليها الخطاب الاستشراقي القائل بالتأثير المسيحي في التّصوف الإسلامي في ردّ مبادئ الزهد والنّسك وكذلك رياضة النفس وتطهيرها إلى أخلاقيات النّسك في المسيحية التي كانت منتشرة في البلاد العربية قبل الفتح الإسلامي[٢]، مثلما أرجعت فكرة التشديد في المحبّة الإلهيّة، واعتبارها مجالاً للطهرية ومنطلقاً للتسامي وتحصيل المعرفة والخلاص إلى مبادئ الرهبنة المسيحية وأجواء حياة الأديرة[٣]. يذكر ياقوت الحموي في **معجم البلدان** أنّ أمر تشييد الأديرة قد انتشر في فترة ما قبل الإسلام لا سيّما لدى ملوك المناذرة الذين ساهموا في بناء الأديرة، من ذلك "دير اللّج" الذي بني بظاهر الحيرة بأمر من الملك النعمان بن المنذر (٥٨٥ ـ ٦٠٧م) وتولّى بناءه مهندسون مسيحيّون، ودعي في بعض التواريخ بـ"دير اللّجة" نسبة إلى اللّجة بنت النعمان. ورُوي أنّ النعمان كان يأتيه للتعبّد والاستشفاء[٤]. وهذا ما ساعد آدم ميتز Adam Mez على اعتبار نشأة الأفكار والمبادئ الصوفيّة قد نتجت عن تأثير الدّيانة المسيحية، وهذا بدليل قوله: «تدلّ أقدم الكتب الصوفية التي وصلت إلينا، ومنها مصنّفات الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ/ ٨٨٨م)، دلالة واضحة على أنه تأثّر بالنصرانية أيّما تأثّر، ذلك أنّه قد بدأ أحد كتبه

---

(١) أعدّ أبو العلاء عفيفي بإشراف رينولد نيكلسون أطروحته: *The Mystical Philosophy of Muhiddin Ibn Arabi*, Cambridge, The Universel, 1939، وأعد عثمان يحيى محقق **الفتوحات المكية**، أطروحته حول مؤلفات ابن عربي بإشراف هنري كوربان وهما من العرب الأوائل الذين تحصلوا على شهادة الدكتوراه في الفلسفة والتصوف، مثلما أعد بول نويا أطروحته عن اللغة الصوفية وتفسير القرآن بإشراف لويس ماسينيون، *Exégèse Coranique et langage mystique Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmanses*, ed. Beyrouth, Dar Machreq, 1980.

(٢) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط٩، ج٣، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٦، الأب جورج شحاته قنواتي، **المسيحية والحضارة العربية**، ط٢، مشتركة بين المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت والمكتبة العالمية، بغداد، ١٩٨٤. انظر الفصل الخامس «الرهبنة والأديرة ورحالتهما قبل الإسلام ـ الأديرة النصرانية، في ـ الإسلام»، ص ٨٥، وص ١٤٢، وما بعدها. وراجع اغناطيوس أفرام الأول برصوم، **اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية**، ط٣، بغداد، مطبعة الشعب، ١٩٧٦. كذلك يمكن مراجعة سلوى بالحاج صالح العايب، **المسيحية العربية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧.

(٣) انظر الشابشتي، **الديارات**، تحقيق كركيس عواد، بيروت، دار الرائد الغربية، ط٣، ١٩٨٦.

(٤) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج٢، بيروت، دار صادر، ١٩٥٧، ص ٥٢٤.

بذكر كلام ووصايا نُقلت عن المسيح عليه السلام»[١]. لقد ذكر المحاسبي قائلاً: «إنّ اللّه تعالى أوصى موسى عليه السلام: أن يا موسى لا تركننّ إلى حبّ الدنيا...». ويقول: «وبلغنا أن عيسى عليه السلام قال يا معشر الحواريين الغنى مسرّة في الدّنيا، مضرّة في الآخرة... لا يدخل الأغنياء ملكوت السموات»[٢]. كذلك نقل عنه بخصوص ضرورة تطهير النفس والقلب وما يقتضيه ذلك من تجاوز للظاهر ما يلي: «وبلغنا عن عيسى عليه السلام قال إنّ علماء السّوء يصومون ويصلّون، ويتصدّقون ولا يفعلون ما يؤمرون، ويدرسون ولا يعلمون، يتوبون بالقول والأماني ويعملون بالهوى، وما يفي عنكم أن تنقوا جلودكم، وقلوبكم دنسة»[٣]. والأمر نفسه بخصوص فكرة "ختم الولاية" واعتبار النبي عيسى خاتم الأولياء، فآدم ميتز يردّ هذه الفكرة التي بلورها الحكيم الترمذي في سياق تناوله لنظرية الولاية الصّوفية إلى التأثّر بالتعاليم المسيحية وبالمنحى القدسي الرّوحاني الذي وسم المسيحية[٤].

لقد اعتبرت في هذا السّياق مسألة تحصيل المعرفة اليقينية والشاملة بحقيقة الوجود عبر الصفاء الرّوحي و"المعراج" ومن خلال التماهي مع العلوي والإلهي فكرة مسيحيّة مستمدّة بدورها من الديانات والفلسفات العرفانية القديمة. وقد كان لاهتمام بعض الصوفيّة بنبوّة السيد المسيح باعتبارها مظهراً من مظاهر تجلّي الحقيقة الإلهية والنبوة المحمدية ما مثّل مستنداً أساسيّاً لإثبات تأثر التّصوف الإسلامي بالمسيحيّة لدى بعض المستشرقين.

ومن أبرز المستشرقين الذين بادروا إلى تأكيد دور الأثر المسيحي في نشأة التّصوف الإسلامي فون كريمر Von. Kremmer . ففي كتابه **تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام**[٥] يذهب إلى القول إنّه كان هناك أثر كبير للرّهبان المسيحيين الذين وجدوا في الكنائس الشرقية والبيئة العربية في حياة الزّهاد والصوفيّة الأول من المسلمين. ويرى أنّ الزّهد في أساسه يقوم على مخافة اللّه وخشية عذاب الآخرة فظهر الهروب من الدنيا وزخرفها ردّ فعل على ذلك، لا سيّما بعد أن اخترقت اللّذات الحسيّة حياة المسلمين الأوائل زمن حكم بني أميّة على الأخصّ (أي إلى حدود ١٣٢هـ/ ٧٤٩م)،

---

(١) آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ج٢، نقله إلى العربية عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر بالاشتراك مع المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ١٩٨٦، ص ٤٦٣.
(٢) المحاسبي، **الرّعاية لحقوق اللّه**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
(٣) م. ن.
(٤) آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ج٢، م. س، ص ٤٦٥.
(٥) *Geschichte der herrschunden ideen der Islem*, Germany, 1868.

وهو تاريخ بروز تجارب زهاد ومتصوفة كثيرين في الإسلام.

لقد توسع آدم ميتز في الكلام على هذه المسألة حينما اعتبر أن الديانات القديمة ولا سيما النصرانية والفلسفة اليونانية في عصرها الأخير في الشرق عندما صارت ممزوجة بالنصرانية ساهمت في تغيير صورة الإسلام والاتجاه به نحو الزهد والتصوف وهو ما لم يكن بارزاً في الإسلام المبكر(١).

ويردّ كريمر ظهور فكرة الحبّ الإلهي مع رابعة العدوية (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م) إلى أصول رهبانية مسيحية، إذ إن محبّة اللّه وإيثاره على كلّ شيء سواه هي في نظره فكرة مسيحيّة معتبراً أن هذه الفكرة ترسّخت في حياة الزّهاد والمتصوفة المسلمين بعدما التقت مع رافدٍ ثان ـ كان له أثره في تشكّل هذا المنحى ـ يتمثل في تيّار الأفكار الهندية والبوذيّة ذات المنحى الرّوحي الحكمي الخالص. ونفس الأطروحة تقريباً نجدها لدى بيكر C.H Beker (ت ١٩٣٣) الذي يرى أن التصوف الإسلامي قد استلهم القيم الروحيّة ومعاني المحبّة الإلهيّة التي جاءت بها الدّيانة المسيحية(٢). ويبدو أنه كان لهذا الموقف صلة متينة بالآراء والأقوال التي قال بها نولدكه Noldeke(٣)، وغولدزيهر Goldziher(٤) اللذان أكّدا اقتباس النزعات الصوفيّة ومناحي الحياة الرّوحية في الإسلام عن التعاليم المسيحية، والأفكار اليهودية ذات المنحى الحكمي الغنوصي الذي كان منتشراً في الأديرة والمعابد اليهودية الموجودة في المشرق.

ويُعتبر رينولد نيكلسون R.Nicholson أبرز من اهتم بالبحث في مظاهر تأثر المناحي الفكرية والروحيّة المتعالية في التصوف الإسلامي بالأفكار والتعاليم المسيحيّة، وإن بدا في أطروحته هذه متحفظاً. ذلك أنه اعتبر أن الأفكار التأسيسية للمنظومة الصوفية في الإسلام، وهي "النور" و"المعرفة" و"الحب"، كانت على وفاق مع الفكرة المسيحيّة، ومنها استمدّت أسباب قوّتها، ووجاهتها. وقد تتبع مظاهر حضور الأقوال الإنجيلية والتعاليم المسيحية المتضمنة في كتابات أرباب الصوفية، ويعتمد في هذا على ما جاء في كتاب **حلية الأولياء** لأبي نعيم الأصفهاني من أن

(١) آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ج٢، م. س، ص ٤٦١ وما بعدها.

(٢) بخصوص بيكر، انظر مقالاته الصادرة في المجلة الألمانية: *Der Islam*, Berlin, 1891.

(٣) نولدكه انظر أبحاثه الصادرة في **مجلّة الجمعية المشرقية الألمانية** *ZDMG*، ١٨٩١. وانظر حول أرائه كذلك عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ط٢، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨، ص ١٠.

(٤) غولدزيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام بالبلاد العربية**، ترجمة يوسف موسى، القاهرة ١٩٥٩. وانظر له كذلك، **اتجاهات التفسير القرآني**، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة، ١٩٥٧.

بعض الزّهاد المسلمين سأل راهباً: «متى يكون الرجل أكثر إمعاناً في العبادة؟ فأجابه: حين يملك الحبّ قلبه، فليس له عندئذ من مسرّة ولا رغبة إلاّ في العبادة المتصلة»[1]. ويقول نيكلسون: «إنّ الرّهبان المسيحيين كثيراً ما يظهرون في مقام المعلّمين، يولون النّصح السديد لزهاد مسلمين متنقلين»[2]، كما أنه يردّ فكرة "الشخصية" أو "المنحى الشخصي" في التجربة الصوفيّة وما ارتبط بها من رغبة في التفرد إلى المسيحية[3]، وفي السياق ذاته تتنزّل أقوال المستشرق الإسباني آسين بلاسيوس Asin Palacios (ت ١٩٤٤) الذي انشغل في أغلب تآليفه بنشأة معالم تصوف الحكمة أو "التصوف الفلسفي" في الأندلس بدءاً من ابن مسرّة الجبلي (ت٣١٨هـ)، وابن قسي صاحب كتاب **خلع النعلين** وابن العريف وابن برجان، وصولاً إلى محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م). يرى بلاسيوس أنّ تعاليم الزهد وأدبيات ترويض النفس والسيطرة على الجسد، كذلك الانقطاع إلى الخلوات والاستغراق في حياة النّسك والتّأمل، تعود في مجملها إلى المسيحيّة، وإلى النّزعات الرّوحيّة التي جاءت بها الأديان السّابقة على الإسلام[4]. لقد أصرّ بلاسيوس على اعتبار فكرة الحبّ العذري ذات مصدر دينيّ مسيحيّ وليس إسلاميّاً حقّاً، ذلك أن الرهبنة المسيحية الشرقية[5] وانتشار الأديرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده كان لا بد أن يشيع تأثيرهما في البلاد العربية والإسلامية حتى لدى أولئك العرب الذين ليسوا مسيحيين. وقد تبنّى هذا الموقف بالنثيا A.Palencica (ت ١٩٤٩) في كتابه **تاريخ الفكر الأندلسي**[6]، وذلك عند حديثه عن طبيعة الحياة الروحيّة في الغرب

---

(١) رينولد نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة نور الدين شريبة، ط٢، القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢، صص ١٩ ـ ٢٠. وانظر الأصفهاني (أبو نعيم) **حلية الأولياء**، القاهرة، ١٣٥١هـ.

(٢) م. ن، ص ٢٠.

(٣) رينولد نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة أبو العلاء عفيفي، القاهرة، ١٩٦٩.

(٤) انظر مؤلفاته (أسين بلاسيوس)، **ابن عربي، حياته ومذهبه**، نقله إلى العربية عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ص ١٠٣ وما بعدها. وانظر له (بالإسبانية) ١٩٩٣, Asin Palacios. *Ibn Massarra y su escuela*, Madrid, 1914.

(٥) بخصوص العلاقة بين الرهبنة والتصوف المسيحي في البلاد الشرقية، يمكن مراجعة محمد عبد الحميد محمد، **الرّهبنة والتصوّف**، دمشق ٢٠٠٤، ص ٤٣ ما بعدها.

(٦) بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، نقله إلى العربية حسين مؤنس، جامعة القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٥٥؛ *Aben Hazam de cordoba ysu historia critica de las religiosas*, Madrid, 1927. وانظر، **تاريخ الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥.

الإسلامي وتطوّر الأفكار الصوفيّة، مثلما تطرّق إلى هذه المسألة عندما تناول بالدّراسة المنحى الرّوحي الذي وسم الأدب الأندلسي.

كذلك كان منهج ألفرد بل A.Bel في كتابه عن "تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية بالشمال الإفريقي"[١]. فهو يرى أنّه كان لاستمرار نزعات التّصوف والتروحن في التّديّن لدى مسيحيي بلدان الغرب الإسلامي أثره البارز في وسم الدين الجديد - الإسلام - بمسحة روحيّة صوفيّة إسرارية. يذهب ألفرد بل إلى تفسير عقيدة "الولاية الصوفية" وما يحيط بها من روحانية ومسحة إسرارية متعالية إلى تأثير فكرة القداسة Sainteté المسيحيّة التي تميّز بها كبار الرّهبان والقدّيسين والقساوسة، أولئك الذين كانوا وجدوا في كنائس شمال إفريقية إبّان دخول الإسلام وإلى أواخر عهد الدولة الأغلبية (١٩٨هـ/ ٨٠٨م).

وهكذا يمكن ردّ مجمل الأقوال والمواقف التي تقدّم ذكرها وتمت الإشارة إليها في ما يتعلق بمناحي التأثير المسيحي في نشأة التّصوف الإسلامي، وتكوّن مدونته ونسقه المعرفي إلى منزعين رئيسيين: يتمحور الأوّل حول دراسة مظاهر حضور الأفكار والقيم والتعاليم المسيحيّة في التصوف الإسلامي وتجارب أعلامه، ويتمركز الثاني حول دراسة المسألة في ضوء مناهج تاريخ الأفكار والأديان المقارنة والأنتروبولوجيا التي تتوسل لمعرفة تطور الفكرة الدينية في علاقتها بتطوّر الإنسان والثقافة، مع رصد استمرار تأثير المبادئ والقيم الدينيّة والروحيّة السابقة لظهور الدّين الجديد. في هذا السياق بالذّات ظهر ضمن الدراسات الاستشراقية الأوروبية اهتمام متزايد بما يدعى غالباً بـ"الإسلام الشعبي" أو "التديّن الشعبي" كما تجلّى لدى بعض الطرق الصوفية، وأتباع الأولياء وأقطاب التّصوف. فقد اعتبر غولدزيهر أنّ الطرق الصوفية قد مثلت القنوات الأساسية التي جرت من خلالها الروحانية الإسلامية في المجتمع والذهنيات والبنى الثقافية، وبدأ الأنتروبولوجيون والمستشرقون المؤرخون السوسيولوجيون مثل جاك بيرك بالاهتمام بدراسة المعتقدات والممارسات الشعبية ومزارات الأولياء والصالحين وطقوس الحج وعقيدة البركة والتوسل وأوراد الطرق الصوفية، ودورها في إفراز صورة مغايرة للإسلام تجعله أكثر قرباً من تفاصيل الحياة اليوميّة ومستجيباً لتطلّعات الذّات الفردية، فصارت هذه الصورة الجديدة للإسلام مغايرة في مضمونها للصورة النمطية التي رسّخها الفقهاء، بل هي ضدّ لها ومن هنا نشأ ذاك الصراع الطّويل والحادّ بين الفقهاء وأرباب الصوفية، وهو نزاع دار حول الشرعية الحقيقية، شرعية

---

(١) ألفرد بل، **تاريخ الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥.

الكلام باسم الإسلام وتفسيره على الوجه الأمثل. لقد عملت الطرق الصوفية على نشر الإسلام في البوادي وأقاصي جنوب بلاد الغرب الإسلامي لدى قبائل البربر والأمازيغ والأفارقة، وساهمت في ترسيخ اللغة العربية وإشاعة تداولها بين الناس لكون عمليات الأسلمة الأولى لم تتجاوز الحواضر الكبرى لبلدان الغرب الإسلامي[١].

لكن كيف يمكن لنا مقاربة تلك المواقف والقراءات التي تعلّقت ببحث التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي من منظور علم اللاّهوت المقارن ومباحث فلسفة الدين والمعرفة؟ سنتخذ من كتابات المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون L.Massignon (ت ١٩٦٢) نموذجاً لإجراء مثل هذه المقاربة. لقد حاول ماسينيون أن يرتقي بدراسة التصوف الإسلامي وتاريخه إلى أفق معرفي موضوعي يقوم على التوفيق بين مقتضيات الإيمان الديني في المسيحية والإسلام ومعقولية الفكر الحديث[٢]، ثمّ هل يمكن أن نتحدث عن وجود مقاربات مضادّة لقراءة لويس ماسينيون؟

إننا في هذا السياق نراهن على ما يمكن أن يوفّره أفق المعرفة الفلسفية أو إبستمولوجيا الفكر في سبيل إنتاج خطاب فلسفي نسقي حول التّصوف، وهو ما نجده لدى الفيلسوف والمستشرق الفرنسي هنري كوربان (ت ١٩٧٦). وفهم فكر كوربان يستوجب إدراكاً للتداخل الكائن بين الفلسفة وتاريخ الأفكار والاستشراق في كتاباته المتنوعة التي اهتم فيها بالشرق، وعلى الأخصّ بلاد فارس، إذ خصّص فصولاً ومباحث كثيرة لدراسة بدايات الحكمة والتفلسف في الثقافات الشرقية، ممثّلة في التّصوف، ذلك أنّ الدراسة المعرفية العميقة للتصوّف تمثّل في نظره المدخل الحقيقي لفهم معالم القول الفلسفي الخالص في تاريخ الإسلام، فأبرز من يمثل خطاب الفلسفة والحكمة بالنسبة إلى الإسلام هم أهل التصوف المعرفي والإشراقي مثل السهروردي وابن عربي والقونوي والشيرازي.

IV ـ لويس ماسينيون، والقراءات المضادّة

ضمن إطار دراستنا لمنهج لويس ماسينيون في قراءة التصوف الإسلامي من جهة

---

(١) انظر في هذا السياق، ما توصل إليه جاك بيرك بالاستناد إلى وثائق نادرة ضمن كتابه، *L'intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard, 1978.

(٢) وضع أليكسي جوارافسكي كتاباً بالروسية عنوانه: **الإسلام والمسيحية** نقله إلى العربية خلف محمد الجراد، وصدر ضمن سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت، عدد ٢١٥، السنة ١٩٩٦. وقد عقد ضمن هذا التأليف فصلاً تحدث فيه عن لويس ماسينيون باعتباره «مؤسساً لعلم الإسلاميات الكاثوليكي المعاصر»، ص ١١٨ وما بعدها.

علاقته بالمسيحية سننطلق من نص قولٍ لباحث عربي معاصر حاول أن يختزل الأفكار الأساسية التي تدور عليها أطروحة لويس ماسينيون ضمن حفريات قام بها لتفكيك الأسس المعرفية والحضارية الأيديولوجية لخطاب الاستشراق، وطبيعة العلاقة التي ربطته بفكرة المركزية الأوروبيّة، وهذا الباحث هو المغربي سالم يفوت. ومدار قوله هذا هو أنّ بعض المستشرقين يذهب إلى حدّ اعتبار التصوف الإسلامي "ثورة" على الإسلام من الدّاخل و"تكسير" لطوق التحجّر والجمود الذي يطبعه، وفي هذا يتفق لويس ماسينيون وهنري كوربان. يقول سالم يفوت: «يذهب لويس ماسينيون وهنري كوربان إلى أن التصوف ثورة على الإسلام "السنّي" وعلى رديفه وهو "التوحيد" (أي علم أصول الدين) ورجوع به إلى التثليث المسيحي الذي هو المتنفس الحقيقي للعقل والفكر. ومن هنا اهتم الأول (ماسينيون) بالحلاّج باعتباره "أسمى" ما أعطاه الفكر الإسلامي، واهتمّ الثاني (كوربان) بالفلسفات الإشراقية الفارسية/الإيرانية باعتبارها "أسمى" ما أثمرته العقلية الآرية داخل الإسلام نفسه»[١]. ويستنتج يفوت قائلاً: «ويعني هذا أن كلّ خلخلة أو تقدّم أو تطوّر لن يأتي من الإسلام ذاته أو من الجنس العربي الذي هو جنس سام، بل هو من خارجهما، أي ممّا له صلة بالغرب نفسه أو بالمسيحية أو بالعرق الآريّ. (ومؤدّى هذا) أنه لن يكون ثمّة سوى تاريخ واحد، أمّا التواريخ الأخرى فهي مجرّد توابع له... بل هي تواريخ معاقة وعاجزة عن التطوّر...»[٢].

لنضع المنطوق الأساسي لهذه الفكرة في اعتبارنا ولننطلق في قراءة أهم الأفكار الأساسية التي اشتملت عليها مدونة لويس ماسينيون في ما يتّصل بدراسة التصوف الإسلامي في علاقته بالمسيحية والفكر المسيحي وبإشكالية المركزية الأوروبية. إنّ أوّل ما ينبغي التنبيه إليه في هذا السّياق هو أنّ ماسينيون اختار منذ بدء عهده بالبحث في التّصوف الإسلامي (بدايات القرن العشرين) المنهج الذي كان سائداً آنذاك العمل به لدى مستشرقي القرن التاسع عشر، ونعني به المنهج الفيلولوجي الذي تقوم أسسه على الانشغال باكتشاف النصوص وتحليل لغتها ونقد مرجعياتها ثمّ بيان علاقة تلك النصوص بتطور تاريخ اللغة ذاتها وأنظمة الأفكار والرؤى على نحو دقيق. كما أن هذا المنهج يولي أهمية كبرى لنشر النصوص والتعريف بها مع تتبّع المعنى الدقيق للكلمات في تكوّنه التاريخي[٣]، وقد كان لذلك أثره البارز في الدّراسات والتآليف التي أنجزها

---

(١) سالم يفوت، **حفريات الاستشراق**، م. س، ص ٨.

(٢) م. ن، ص ٢٥.

(٣) لقد سبقنا ألبرت حوراني إلى القول بأن أعمال ماسينيون تعتمد أساساً على المنهج الفيلولوجي، =

ماسينيون حول النّصوص الصوفية. لقد بادر هذا الأخير إلى دراسة تطوّر المصطلح الصوفي وبيان محدّداته المعرفية والتيولوجية من جهة البناء الفنّي والدّلالة، تلك الدّلالة التي غالباً ما تكون رمزيّة مجازية يستقيها الصّوفيون من المعنى الأوّل للّغة العربية، وهو ما خصّص له كتابه **محاولة في نشأة المصطلح الصوفي الفني في الإسلام**[1] وأجزاء كثيرة من أطروحته **عذاب الحلاّج**، كذلك طرق هذا الموضوع في كتابه **المنحى الشخصي لحياة الحلاج**.

يقول ماسينيون: «إن الحلاّج الطفل قرأ القرآن حتى سنّ الثانية عشرة إلى أن حفظه، وصار من الحفّاظ، لكنّه سرعان ما راح يبحث عن المعنى الرمزي الذي يرفع دعاء الرّوح إلى اللّه»[2]. ويرصد ماسينيون ذاك التحوّل قائلاً: «... ولمّا كانت اللغة العربية لا تكتب منها إلاّ الحروف السّاكنة، وبالتالي لا يمكن النطق بها قبل تكوين الجملة، فإن هذا من شأنه أن يرغم المتعلّم على التفكير المنطقي وأن يجعله قادراً على التعبير عن التصوّرات الكليّة، كما يجعله ذلك قابلاً للاقتناع بواسطتها. إنّها لغة القرآن الذي شهد فيه الحلاّج منذ نعومة أظفاره تذوّق حقائق الإيمان، وهي التي ستكون لغة مكاشفاته الصوفيّة»[3]. ويؤكد هذا الرأي من جهة أخرى في مقاله الصادر ضمن **دائرة المعارف الإسلامية** عن "التصوف"، فيقول: «والتفاسير الصّوفية للقرآن وكذلك الأحاديث الصوفية عن حياة محمّد الباطنة لا نعلم عنها إلاّ القليل، وهي متأخرة في الزمن بعض الشيء حتى ليشكّ فيها. على أن النزوع إلى التصوف ـ وما خلا منه قطر من الأقطار أو أمة من الأمم ـ لم يكن يعوز البلاد العربية الإسلامية في القرنين الأوّلين للهجرة...وقد حفظ لنا الجاحظ وابن الجوزي أسماء أربعين زاهداً ونيف عاشوا حقّاً في ذلك العهد»[4]. وهكذا يتدّرج ماسينيون إلى نتيجة أساسية مفادها أن الآية القرآنية ٢٧

= وبيّن كيف أن ماسينيون تأثر في ذلك بمؤلفات رواد هذا المنهج الذين سبقوه من المستشرقين وعلماء تاريخ اللغات الشرقية. انظر كتابه: **الإسلام في الفكر الأوروبي**، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩١، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(١) L.Massignon. *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 2ème ed., 1968, pp. 17-104.

(٢) لويس ماسينيون، **المنحى الشخصي لحياة الحلاّج**، نقله إلى العربية عبد الرحمن بدوي، ضمن **شخصيات قلقة في الإسلام**، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٥، ص ١٠٣.

(٣) م. ن، ص ١٠٤.

(٤) انظر **دائرة المعارف الإسلامية**، ج ٥، مادة "تصوف". وقد نشر نص هذا المقال ضمن كتاب بعنوان **التصوف** بالاشتراك بين ماسينيون ومصطفى عبد الرّازق، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٤، ص ٢٨ وما بعدها.

من سورة الحديد، ونصّها: «ثم قفّينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان اللّه فما رعوها حق رعايتها»، قد جاءت لتقرّ التصوف، وتؤكد على أهمية التروحن، وحياة النسك. ومن ثمّة فإن حديث «لا رهبانية في الإسلام» يعدّ من الأحاديث الموضوعة لمعارضته للمعنى الأساسي الوارد في القرآن[1]. وقد تبعه في هذا الرّأي تلميذه بول نويا، الذي ردّ نشأة مجمل المصطلحات الصوفيّة إلى جذورها العربية وإلى معانٍ وتصوّرات كائنة في الذهنية العربية. كما اجتهد في توضيح الصّلة بين دلالات لغة القرآن التي هي بطبعها رامزة، تستبطن معاني روحيّة وميتافيزيقية عميقة لم تتفطن إليها العقلية العربية في الفترة المبكّرة، واختصّ أهل التصوف وأصحاب التجارب الروحيّة من كبار أرباب الصوفيّة والإشراقيين بالكلام في ذلك، هؤلاء الذين تكوّنت تجاربهم نتيجة لتفاعل عميق مع لغة القرآن في أبعادها الرّوحيّة والميتافيزيقية اللاهوتية.

وقد طوّر بول نويا فكرة أستاذه ماسينيون القائلة إنّ التّصوف الإسلامي ذو أصل قرآني، وتأكيداً لذلك أقدم على تحليل نصوص مبكّرة في تفسير القرآن تحمل خصائص المصطلح الصّوفي، متّخذاً من مؤلفات مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) نموذجاً لذلك وهي: **كتاب التفسير**، و**كتاب التفسير الكبير**، رغم أن مقاتل لم يكن صوفياً، بالمعنى الذي ظهر لاحقاً، لكنّه كان يتقيّد في تفسيره للآيات بالسياق الدّلالي لمعنى النص ذاته، وبتاريخ المعنى الذي يحيل عليه وبكلّ الإشارات والرّموز والأساليب المتعلّقة بذلك، ليصل إلى تقرير ضربٍ من جدلية الخفاء والتجلّي بخصوص معاني القرآن، فلكلّ آية معنى ظاهر، وآخر خفيّ. وهذا يخالف التقسيم التقليدي الذي يرى أنّ هناك آيات معناها في ظاهرها وأخرى معناها في باطنها. وقد اتخذ بول نويا من اصطلاحات "الغيب" و"الحقّ" و"الحكمة" نموذجاً لبيان وجاهة أطروحته التي تقوم على كشف تلك المطابقة الكائنة بين المعنى الأوّل الظاهر والمعنى الخفيّ أو الرمزي للمصطلح، وكان كتاب مقاتل بن سليمان **الوجوه والنظائر** موضوعا لذلك[2].

لئن تقدّم بخصوص منهج ماسينيون واستنتاجاته المتعلّقة بنشأة التصوف الإسلامي أن هذه النشأة تكوّنت داخل رحم الثقافة العربية، وأنّ التصوف ظهر نتيجة للتفاعل الرّوحي والفكري الخلاّق مع الإسلام ومع مفردات القرآن واللغة العربية، فإنّه عند

---

(١) م. ن، ص ٢٩.

(٢) Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et langage mystique Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmanes*, op. cit., p. 31 ff.

دراسته لمذهب الحلاّج ولمجمل أفكاره العرفانية في المعراج الرّوحي والحقيقة الدينية، ينطلق من مبدأ أساسي مفاده أن تصوّف الحلاّج ينتمي إلى مذهب "الخلاص المسيحي" الذي مفاده أنّه لا سعادة إلا في خلاص الرّوح من الحجاب، وهو الجسد، واتّحادها باللّه. ففي نظره، سعى الحلاّج إلى تحطيم هذا الحجاب، وكلّ ما يقف دون ذلك من الشعائر في طرق تحصيل الخلاص والسعادة الروحيّة المطلقة[١]، ويتخذ لويس ماسينيون من بيت الحلاّج التالي دليلاً على هذا:

بيني وبينك أنّي ينازعني   فارفع بفضلك أنّي من البين[٢]

يرى لويس ماسينيون أن البعد الحلولي المسيحي L'incarnation في تصوف الحلاّج الذي ارتقى من التّطهر الروحي إلى التطلع إلى الاتحاد بالذات الإلهية وصولاً إلى حدّ الفناء فيها، ينطلق من نظريته في الإنسان الصوفي العارف أو الإنسان القطب الذي سيصطلح عليه لاحقاً مع الجيلاني وابن عربي بـ"الإنسان الكامل"، وهو بمنزلة "القدّيس" في المسيحية. جاء في القرآن أنّ اللّه خلق الإنسان ونفخ فيه من روحه وأمر الملائكة أن تسجد له[٣]. وقد شكّل هذا المعنى ذو الدلالة الروحيّة والميتافيزيقية المتصلة بحقيقة الإنسان ومنزلته في الكون أرضية دفعت بالحلاّج إلى العمل على تجاوز مجال الوجود الكائن البشري في هذا العالم الذي يأسر الإنسان ويسجنه، رغبة في العبور والتجاوز، باتّجاه الاتحاد مع الوجود الإلهي والاتّصال الرّوحي المباشر به. وهذا لا يتأتى إلاّ عبر تجربة وجود واغتراب فيها من التبدّلات الرّوحيّة والتحقّق بمنازل المقامات التي هي مراقي المعراج الصوفي ومنعطفات الأحوال التي يحرّكها مبدأ المحبّة، إذ إنّ فكرة المحبّة الإلهيّة تشكّل اللبنة الأساسية لتحقّق تجربة الخلاص ودافعاً إليها في الآن ذاته. وهكذا يصل لويس ماسينيون إلى القول بخصوص معراج الحلاّج: «... حتى إذا لم يبقَ فيه من البشرية نصيب حلّ فيه روح اللّه الذي كان منه عيسى بن مريم»[٤].

وفي نظر ماسينيون إذا كان الناسوت يشمل طبيعة الإنسان الرّوحي منها والجسدي فإن لاهوته لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة إلا عن طريق التّجسد، أي عن طريق حلول الرّوح القدسي في الجسد[٥]. وهذا في نظر لويس ماسينيون مراد أبيات الحلاّج التالية:

---

(١) Massignon. *La passion d'Al-Hallaje*, op. cit., vol 2, p. 299.

(٢) الحلاّج، **الديوان**، م. س، ص ٢١.

(٣) قال تعالى: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» (سورة الحجر، الآية ٢٩).

(٤) Massignon. *La passion d'Al-Hallaje*, op. cit., vol III, p. 109.

(٥) *Ibid.*

مزجت روحك في روحي كما | تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّني | فإذا أنت أنا في كلّ حال
أنا من أهوى ومن أهوى أنا | نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته | وإذا أبصرته أبصرتنا[١]

ولعلّ المعنى المتضمن في هذه الأبيات هو الذي كان وراء دعوته الناس أن يقتلوه لأن في قتله خلاصه حيث قال:

اقتلوني يا ثقاتي | إن في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي | وحياتي في مماتي[٢]

ولهذا رأى في استسلامه للصلب تحقيقاً للخلاص والاتّحاد بالمطلق، وقد عبّر عن ذلك مجازاً وكنايةً:

ألا أبلغ أحبائي بأنّي | ركبت البحر وانكسر السفينة
على دين الصليب يكون موتي | ولا البطحاء أريد ولا المدينة[٣]

وهكذا يخلص لويس ماسينيون إلى أن الحلاّج من المؤمنين بمبدأ الحلول L'incarnation كما تقرّر في المسيحيّة، ومقدمة ذلك في نظره أن الحلاّج يعتقد في الكلمة Logos أو ما يعني العقل الكلّي أو النفس الكليّة، ويعتبر أنّ نبوّة محمد مبدأ نبوّة كل الأنبياء، وهي كالكلمة السارية في الوجود، وقد اعتمد هنا على قول الحلاج: «أنوار النبوّة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أقدم في القدم، سوى نور صاحب الحرم»[٤].

ويرّد ماسينيون أسباب تبلور هذه الفكرة لدى الحلاج إلى الدور الذي قام به المسيحيون في نقل التراث اليوناني إلى البيئة الثقافية العربية والإسلامية من خلال صورتين: **الأولى** رهبانية موحّدة امتدت من مصر إلى بلاد فارس، **والثانية** تمثلت في

---

(١) الحلاّج، **الديوان**، صص ٦٢ ـ ٦٣.
(٢) م. ن، ص ٦٥.
(٣) م. ن، ص ٦٩. وقد رأى لويس ماسينيون في قول الحلاّج: «على دين الصليب يكون موتي» تأكيداً لا يقبل الشّك بانصهار الحلاّج في العقيدة المسيحية، واعتبارها الأفق الأمثل للخلاص. هذا وسنتوسّع أكثر في نظرية "الكلمة" عند التطرّق إلى دراسة علاقة التصوف الإسلامي بالفكر اليهودي.
(٤) الحلاّج، **الطواسين**، م. س، صص ١١٩ ـ ١٢٠.

الأفكار الغنوصية (العرفان) والإشراقية الوافدة من الحضارة القديمة مع السريان[١]. وفي هذا السياق يفسر ماسينيون قول الحلاّج: «ما في الجبّة إلا اللّه» و«أنا الحقّ»، معتبراً ذلك نابعاً من إدراك أسرار الكلمة واستمرارها في الأنبياء ثم الأولياء. فهو يرى أن إرادة الحلاج صارت متّحدة بإرادة الحق الخالق je sais la *vérité* créatrice، ويلتقي معنى هذه الفكرة مع ما جاء في المصادر اليونانية من خلال صورتها الأفلاطونية المحدثة وما تضمنته المصادر المسيحية والهلنستية التي اندمجت مع الإسلام ضمن التّصوف[٢]، ويصطلح ماسينيون على ذلك بالتوفيق الهلنستي Syncrétisme Hellénistique أو التوفيق الشرقي[٣]. ولمّا كان الحلاّج يصف الألوهية بالتنزيه والتّجريد فإنّ ماسينيون لا يسلك منهج متصوفة الإسلام الذين ذهبوا في تأويل هذا الكلام تأويلاً رمزيّاً مطابقاً للمعنى الوارد في الحديث النبوي القدسي: «وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنت عينه التي يُبصر بها، وأذنه التي يسمع بها، ورجله التي يمشي بها، وفؤاده الذي يعقل به ولسانه الذي يتكلّم به»[٤]. وإنما يرى ماسينيون أن الحلاّج في نظره مثله كمثل السيدة مريم العذراء التي نذرت للرحمن صوماً وصمتاً «استعداداً لميلاد كلمة اللّه فيها»[٥]، وأنّ الحلاّج الملتزم بعقيدة التوحيد كان أقرب مسلم إلى الفكرة المسيحيّة المتعلّقة بوحدة اللاهوت والنّاسوت، وهي في نظره ذات الفكرة التي عبَّر عنها الحلاج في قوله «أنا الحقّ أو ما في الجبّة إلا اللّه»[٦].

وهكذا ينتهي ماسينيون إلى القول: «لقد حقق الحلاّج أسطورة جبل الجلجلة... إن انتظاره للمسيح المهدي ليبدو في مواقفه منذ نذره في مكّة حتى حريقه المطفأ باسم

---

(١) حول ترجمة المصنّفات الإشراقية والفلسفة إلى العربية انظر، أفرام برصوم، **اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية**، م. س، ص ٧ وما بعدها.

(٢) انظر قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، ترجمه عن الفارسية صادق نَشأت، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢، ص ١٣٣ وما بعدها.

(٣) Massignon, *La passion d'Al-Hallaje*, op. cit., vol I, P.194; *Essai sur les origines*, op. cit., pp. 84-85.

(٤) انظر، **الاتحافات السنية بالأحاديث القدسية**، بيروت، المكتبة الشعبية، (د.ت)، ص ١٦٦. مع الإشارة إلى أن الأحاديث القدسية هي التي يكون معناها عند اللّه وصياغتها اللفظية من قبل الرسول محمّد.

(٥) **المنحى الشخصي لحياة الحلاّج**، ص ٢٩٩.

(٦) يقول إدوارد سعيد: إن الإسلام في عرف لويس ماسينيون، رفض منتظم للتجسّد المسيحي، وكان بطل الإسلام الأعظم لا محمّد أو ابن رشد بل الحلاّج القدّيس المسلم الذي صلبه المسلمون السّنيون لجرأته على شخصنة الإسلام، واعتباره نفسه كالمسيح. انظر ادوارد سعيد، **الاستشراق**، م. س، ص ١٢٧.

المسيح، حتى النّار المقدّسة التي أضرمت في يوم السبت المقدّس بمدينة القدس. غير أن هذه المشابهات الخارجية لا تعدّ شيئاً مذكوراً، إذ قيست بذاك التحوّل الصامت لقلبه، بإيمانه المتزايد بتبادل العشق الأوّل بين حق اللّه في عبادتنا المفروضة، وبين "حق عند اللّه" (للشفاعة) يمنحه اللّه للناسوت، منذ زمن حكم الملائكة، وهو حق تعلنه لغة موحى بها تعرّضه لقسوة الأحكام الشرعية (الإفتاء بقتله لآرائه وأقواله)، ويبلغ في دعائه الأخير عشيّة عذابه حدّ الهويّة الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة، مع الكلمة الخالقة، مع المسيح غادياً إلى بستان آلامه»[١]. وهكذا فإنّ الحلاّج في نظر ماسينيون كان الأقدر على فهم الإسلام الذي جاء بمثابة إحياء ضمير لليهوديّة والمسيحيّة وإنّ ظهوره في العالم ما هو إلا "إنذار إلهي" يذكّر اليهود ويحذّرهم من عاقبة عدم اعترافهم بالمسيح، رغم أنّه ولد وعاش بينهم، كما أنّه يحذّر المسيحيين من التّواني في واجبهم بتنوير المخلوقات كلها[٢].

إن مثل هذا الطرح الذي قدّمه ماسينيون في ما يتعلّق بالحضور البارز للأفكار والعقائد المسيحية في تصوّف الحلاّج، إلى حدّ بدا معه الحلاّج متمثّلاً لنبوّة السيّد المسيح مستعيداً لمأساة صلبه التي جسّدت طريق الخلاص، سيلقى نقداً شديداً لدى بعض الأطروحات الاستشراقية الأخرى التي أعادت تأكيد القول بالأثر المسيحي بخصوص نشأة التصوف الإسلامي وتكوّن مبادئه، وبلورة مضامين خطابه. من ذلك ما سعى إلى تأكيده المستشرق الألماني تور أندريه ضمن كتابه **التصوف الإسلامي**، ففي الفصل الذي عقده بعنوان «التصوف والمسيحيّة» يذهب إلى القول: «إنّي أميل إلى الاعتقاد أن ماسينيون لم يستطع أن يعطي جواباً شافياً عن العلاقة التي سادت بين التصوف الإسلامي والمسيحية، ذلك أن العلاقة بين التصوف والمسيحية أكثر تعقيداً مما كان يعتقد»[٣]. ويوضح قائلاً: «إنّ قواعد التعبّد الصوفية يمكن أن تعتبر نوعاً ما عمليّة نقل لقواعد التعبّد التقشفي من ديانة الرهبان التي كانت سائدة في الكنائس السورية آنذاك إلى اللغة العربية وإلى عالم الفكر العربي»[٤]. ويتخذ تور أندريه من وقائع التاريخ، ومن طبيعة الاتصال الذي حدث بين المسلمين والمسيحيين منطلقاً للتدليل على صحّة هذه الاستنتاجات، فيقول: «إن العرب لا يحجمون عن محاربة

---

(١) م. ن، ص. ن.

(٢) L.Massignon, *Le signe mariale Rythme du monde*, Paris, 1948, p. 14.

(٣) تور أندريه، **التصوف الإسلامي**، ترجمة عدنان عباس علي، منشورات الجمل ـ ألمانيا، ٢٠٠٣، ص ٢٢.

(٤) م. ن، ص ٢٢.

المسيحية فحسب، بل إنهم يكبرون ديننا ويثنون عليه ويحترمون قساوسنا ورجالنا ويقدّمون الهدايا لأديرتنا»[1]. ويتخذ تور أندريه من المادّة العلمية والتاريخية المتعلقة بحياة الأولياء والصوفيّة الواردة في كتاب **حلية الأولياء** لأبي نعيم الأصفهاني منطلقاً لبيان مظاهر التأثير المسيحي في نشأة التصوف الإسلامي واكتمال تجارب أعلامه، من ذلك مثلاً إطلاق صفة راهب على الزهّاد والصوفية من المسلمين[2]. ومن خلال بحثه في نصوص الحوار التي دارت بين المسلمين والمسيحيين يستنتج أندريه كيف أنّ المحاورات التي جرت بين المسلمين من جهة والرهبان النصارى من جهة أخرى لا تخلو دائماً من الصدق، «ومهما يكن من أمر فإنّها تشهد على أن الزهّاد المسلمين قد تعلموا في القرون الأولى من التعبّد الزهدي المسيحي»[3]، ويرى أن ذلك الولع بذكر إخبار السّيد المسيح وإخلاصه لحياة الزهد والتصوف، وإيلاءه المكانة العليا في مدارج هذا الطريق يعدّ من القرائن التّي تؤكّد أهميّة الدور الرمزي الذي لعبته صورة المسيح المحبّ، المسيح رائد أسطورة الخلاص بامتياز. ومن هذه الأخبار ما روي منقولاً عنه في كتب الهجويري **كشف المحجوب** وأبي نعيم الإصفهاني في **حلية الأولياء** والثعالبي في كتابه **قصص الأنبياء** المسمّى **عرائس المجالس** وهي أخبار ذات قيمة رمزية وروحيّة متعالية من شأنها أن تؤكد مدى تأثير السيّد المسيح في التصوف الإسلامي. من ذلك مثلاً ما ينقله كعب الأحبار من «أنّ عيسى بن مريم... سبط الرأس، ولم يدهن رأسه قط، وكان عيسى يمشي حافياً، ولم يتخذ بيتاً ولا حلية ولا متاعاً، ولا ثياباً، ولا رزقاً إلا قوت يومه، كان حينما غابت الشمس صف قدميه، وصلّى حتى يصبح»[4]. ومعنى هذا أنه كان (المسيح) قد حقق أعلى درجات الزهد في الحياة الدنيا، «لأنه كان في سياحته من التجرّد بحيث لم يكن يملك إلاّ وعاءً ومشطاً، وحين رأى شخصاً يشرب بحفنتيه ألقى الوعاء، وعندما رآه يخلل شعره بأصابعه رمى المشط»[5]. ويبيّن تور أندريه كيف أن تأثير صورة السيّد المسيح هذه في أقطاب التصوف الإسلامي تمتد منذ الفترة المبكرة إلى القرن الرابع للهجرة بحسب الأخبار والحكايات التي دوّنها أبو نعيم في **حلية الأولياء**، وهي صورة تجعل من المسيح أوّل الزاهدين، كما تضعه في أعلى

---

(١) م. ن، ص. ن.

(٢) م. ن، صص ٢٢ ـ ٢٣.

(٣) م. ن، ص ٣٠.

(٤) الهجويري، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠، ص ٢٣٥.

(٥) م. ن، ص. ن.

مراتب الواصلين الذين نالوا العرفان الحقّ وحققوا الخلاص. وفي معرض ذلك يورد تور أندريه الخبر التالي: «يحدثنا نوف الكلبي قائلاً: رأيت علياً بن أبي طالب رضي الله عنه، قد خرج فنظر إلى النجوم، فقال: يا نوف أراقد أنت أم رامق؟ قلت بل رامق يا أمير المؤمنين! فقال: يا نوف، طوبى للزاهدين في الدنيا والراغبين في الآخرة، أولئك قوم اتخذوا الأرض بساطاً وترابها فراشاً وماءها طيباً، والقرآن والدعاء دثاراً وشعاراً... فرضوا الدنيا على منهاج المسيح عليه السلام»[١].

كما يورد ما ذكر في مطلع القرن الرابع للهجرة/ التاسع الميلادي عن «رجل اسمه أبو ذرحة لم يكن أحد غيره أشدّ تشبّهاً بعيسى بن مريم»[٢]، ويعلّق تور أندريه قائلاً: «غير أننا وللأسف لا نعلم عن هيئة أبي ذرحة هذا شيئاً، وإن كنّا نستطيع أن نخمّن أنها كانت شبيهاً باللوحة الرائعة لرسم المسيح التي كانت على ما تذكر وثائق تادويس في حوزة أبجر Abgar ملك الرها Edessa، وكانت على ما يقال المصدر الأصلي لكثير مما يذكر على أنه وصف للهيئة الحقيقية التي كان عليها السيّد المسيح»[٣]. وهكذا يخلص تور أندريه إلى نتيجة مفادها أنه: «يمكننا ببساطة تسمية التعبّد الصوفي بأنه اتباع طريق المسيح»[٤]. ويمضي باقي فقرات الفصل المشار إليه أعلاه من كتابه في تأكيد هذه الفكرة وبيان مطابقتها لواقع الأحداث التاريخية والأخبار والأقوال المروية والمدوّنة في هذا الغرض.

وقد ساير المستشرق الفرنسي البارون كارادیفو Baron Carra de Veaux (ت١٩٥٣) هذا الرأي أو نحا نحوه في ما كتبه عن أصول تصوف الغزالي وعن حكيم الإشراق والسّهروردي المقتول (ت ٥٨٧هـ)، فهو يقول: «إن ما يرى في الإسلام من تصوف نجد له مصادر غريبة عن الإسلام، وأوّل ما يرى هو أنه لا يمكن أن يبحث عنها في غير الفلسفة اليونانية والعقائد النصرانية وأديان الهند وفارس، وفي اليهودية ثانياً»[٥]. وقد وضع المصدر اليهوديّ في مرتبة ثانية لكون «المؤثر النصراني قد أحدث أوسع مجرى في أدب المسلمين الصوفي»[٦]. ويستنتج قائلاً: «والخلاصة هي أننا إذا

---

(١) أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء**، ج٦، القاهرة، ١٣٥١هـ، ص ٥٣.
(٢) م. ن، ج٧، ص ٣٠١.
(٣) تور أندريه، **التصوف الإسلامي**، م. س، ص ٣٧.
(٤) م. ن، ص. ن.
(٥) انظر كتابه، **الغزالي**، نقله إلى العربية عادل زعيتر، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ص ١٥٧.
(٦) م. ن، ص ١٥٨.

عدونا العلم القبّالي الحرفي، وجدنا ثلاثة مؤثرات كبيرة عملت في التصوف الإسلامي، وهي المؤثر الهندي والمؤثر اليوناني والمؤثر النصراني. فأمّا المؤثر الأوّل فإمّا أن يكون قد بقي خارجياً أو أن يكون قد نزع من الإسلام نزعاً تامّاً...»[1]، وأمّا الثاني «فقد عمل في الناس من ذوي النفوس الممتازة، وجعل منها أنصاف ملاحدة، فاضطرّ إلى التواري، ولذا فإن شكل التّصوف الذي صار سنيّاً نصراني الأساس»[2].

أما إذا أردنا أن نحدّد صورة التصوف الإسلامي في الاستشراق المتأخر لدى بعض المستشرقين الذين عنوا عناية فائقة بدراسة التصوف الإسلامي في علاقته بالمسيحية معتمدين مفاهيم الفلسفة ونظرياتها منطلقاً لقراءتهم، وجدنا أن دراساتهم تنحو منحى شموليّاً كليّاً يروم البحث في التصوف من منظور منطق المماثلة حيث تتأصل أبحاثهم في ضوء نظرة مقارنة بين الأديان الكبرى: أديان الوحي الروحانية وأديان الرّسالات الكتابية وكذلك الفلسفات الحكمية الدّينية كحكمة بلاد فارس القديمة والحكمة الهندية الكائنة في الأوبانيشاد والفيدانتا لدى الهنود وحكمة اليونان القديمة مع هيراقليطس وفيتاغور وسقراط، والسياق الناظم لمثل هذه المقاربات هو أن «التصوف جسر يجمع بين كل الأديان»[3]، وهو تجربة روحيّة وزهدية طهرية هدفها التعالي. وانطلاقاً من كلام ابن عربي، تكون "دورة الملك" التي هي عبارة «عمّا مهد اللّه من آدم إلى زمن محمد ﷺ من الترتيبات في هذه النشأة الإنسانية بما ظهر من الأحكام الإلهية فيها، فكان الأنبياء خلفاء الخليفة السيّد، فأوّل موجود من الأجسام الإنسانية كان آدم عليه السلام.... ولكن من طريق النيابة عن الرّوح المحمدي.... أوجد الحق عيسى عن مريم فتنزلت مريم منزلة آدم، وتنزّل عيسى منزلة حوّاء. فكما وجدت أنثى من ذكر، وجد ذكر من أنثى، فختم اللّه بمثل ما به بدأ في إيجاد ابن من غير أب. كما كانت حوّاء من غير أم، فكان عيسى وحوّاء أخوين، وكان آدم ومريم أبوين لهما»[4].

هكذا إذن تظهر مدوّنة ابن عربي ثرية بالأفكار التي تساعد في قراءة التصوف من

---

(١) م. ن، ص ١٥٩.

(٢) م. ن، ص ١٦٠.

(٣) انظر مثلاً بحث المستشرقة الألمانية آن ماري شيمل، «التصوف جسر للحوار بين الأديان»، ضمن كتاب: **الواقع الديني اليوم**، قرطاج، بيت الحكمة، ١٩٩٩. وانظر كذلك: **الإنسان الكامل في الإسلام**، تأليف مجموعة من المستشرقين، ترجمة عبد الرحمن البدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨٠، حيث يذهب هنريخ شيدر إلى البحث عن أصول البدايات الجنينية الأولى لفكرة الإنسان الكامل في الأديان والفلسفات القديمة الشرقية واليونانية القديمة منها على الأخصّ.

(٤) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م. س، ج٢، ص ٢٩٨.

جهة علاقاته الجدلية العميقة بالأديان والفلسفات ذات المنحى الحكمي. ولعلّ هذا ما ساعد على دراسة مسألة التأثير المسيحي والألوهية من وجهة نظر فكرة القول بـ"وحدة الأديان" لدى المتصوفة، مثلما أن التصوف في عمقه من جهة كونه مطلباً للمعرفة والحكمة يرتبط باستعادة حكم الأوائل وأقوالهم في الألوهية والوجود والمعرفة ويضيف إليها من توهج الحدس وصدق الرؤيا وأنوار المكاشفة ما يجعلها "حكمة متعالية" بحسب عبارة لصدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥١هـ/ ١٦٤١م) تجمع بين "الحكمة البحثية العقلية" "والحكمة الذوقية الإشراقية". وقد كان السّهروردي رائداً في السبق إلى هذا الجمع وفي التأسيس للتواصل الممكن بين المسار الذوقي العرفاني والمنهج العقلي البرهاني وهو ما نظّرَ له بعمق كبير ابن عربي.

لقد عرف هنري كوربان كيف يستثمر رؤية أرباب الصوفيّة الإشراقية لتجاربهم الروحيّة وموقفهم من قضيّة المعرفة التي تتنزّل لديهم ضمن أفق ميتافيزيقي روحاني ذي طابع كلّي ينفتح على الفلسفات والحكم القديمة لا سيما منها ما نشأ في الشرق. ومن ثمّ راهن كوربان على التعريف الذي صاغه حكيم الإشراق شهاب الدّين السّهروردي لمفهوم "المستشرق" إذ حدّده بقوله: "إنّه المتّجه إلى الشرق بحثاً عن الحكمة وإشراق النور الروحاني"[١]، فالشرق منبع النور والأسرار ومهد الديانات والحكم والفلسفات الأولى. وقد اهتمّ كوربان بهذا المفهوم اهتماماً بالغاً وجعل منه قاعدة نظر وعمل، حيث لم يرَ في نفسه إلاّ مستشرقاً بهذا المعنى باحثاً عن المعرفة في علوم المشرقيين وحكمهم، وباحثًا عن أجوبة لإشكاليات الفلسفة المعاصرة خاصّة الوجودية منها في نصوص المتصوفة وتجاربهم. ولهذا كان يبحث باستمرار عن ذاك الخيط الخفيّ الذي يربط بين السهروردي حكيم الإشراق وهيدغر Heidegger (ت ١٩٧٦) فيلسوف الوجودية والكينونة الضائعة[٢].

وهكذا يمكن أن ندرج أعمال هنري كوربان ضمن سياق التأريخ للفلسفة والحكمة الإلهية من جهة النشأة والتطور ما بين الشرق والغرب. لقد أكّد كوربان من خلال قراءته لابن عربي أنّ ثمّة تشابهاً وتمايزاً بين رمز الهبوط ورمز الرّحمة الإلهية المحايثة، وهو ما دفع بـ "العرفانية الصوفية" إلى إبراز طابع الحكمة الخالصة في السيدة مريم، ولاحظ أنّ هناك تشابهاً قويّاً بين الغنوص الصوفي وعلم الحكمة المسيحي[٣].

---

(١) انظر، السّهروردي، **حكمة الإشراق**، تحقيق هنري كوربان، باريس، ١٩٥٧، ص ١٨ .

(٢) Henry Corbin «De Heidegger à Sohrawardi» in *l'Herne*, n° 39, cahier dirigé par Christian Jambet, Paris, 1981, p 24-31.

(٣) Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, p. 191.

وقد استند هنري كوربان إلى ذلك البعد الرّمزي العرفاني الذي أعطاه ابن عربي لدور السيّد المسيح ضمن ما اصطلح عليه بـ "دورة الملك" التي تتجلّى من خلالها "كلمة اللّه"، في التاريخ الرّوحي والكلّي ويكون تجليها كلّ مرّة على لسان أحد الأنبياء. وهي ذاتها "الحقيقة الكليّة" أو "الحقيقة الجامعة" أو "الحقيقة المحمدية"، وعليه فالأنبياء جميعًا أولياء وورثة لهذه الحقيقة، وقد تولى السيّد المسيح ختم هذه الولاية لتظهر بعد ذلك النبوّة المحمدية مجسّدة في التاريخ. ومن هنا قال ابن عربي في بيان علاقة الأولياء الأقطاب بالأنبياء: «أكمل الأقطاب المحمّدي، وكلّ من نزل عنه، فعلى قدر من ورث فمنهم عيسويون وموسويون وإبراهيميون ويوسفيون ونوحيون، وكل قطب ينزل على حدّ من ورثه من الأنبياء، والكل في مشكاة محمّد عليه السلام الجامع الكامل»[1].

إن ختم الولاية المحمدية بعيسى بن مريم عبارة عن التقاء لنقطتي الدائرة: نقطة البدء ونقطة الانتهاء وقد ورد في القرآن «إنّ مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم» (سورة آل عمران، الآية ٥٩). وإن لذلك في نظر ابن عربي صلة متينة بحقيقة "دورة الملك"، وعبَّر ابن عربي عن هذا المعنى الكلي لحقيقة النبوّة والإيمان والمعرفة شعراً:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف ... وألواح توراة، ومصحف قرآن
أدين بدين الحبّ، أنّى توجهت ... ركائبه، فالحب ديني وإيماني[2]

وقال أيضاً:

عقد الخلائق في الإله عقائدًا ... وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[3]

٧ ـ الدراسة العربية والأثر المسيحي في التصوف الإسلامي

تنطلق الدراسات العربية التي تقول بالأثر المسيحي في التصوف الإسلامي من القول إنّ العقائد المسيحية كانت موجودة قبل الإسلام في مصر والشام وشمال إفريقيا[4]. وكان للمسيحيين في جميع أنحاء البلاد التي صارت فيما بعد إسلامية أديرة

(١) ابن عربي، **الرسائل**، ص١، حيدر آباد ١٩٤٨، "كتاب منزل القطب"، ص ٦.
(٢) ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، م. س، صص ٤٣ ـ ٤٥.
(٣) ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، م. س، م ٣، ص ١٧٥.
(٤) من أبرز الدراسات العربية الشرقية التي قالت بالأثر المسيحي في التصوف الإسلامي، أبو العلاء =

كثيرة، وكان الرّهبان المسيحيون يجوبون الصحراء ويطوفون القرى. كما كانوا موضع احترام وتقدير الناس في بلاد العرب وغيرها. وقد سجّل الشعر الجاهلي كثيراً من مناقبهم، بل إنّهم كانوا موضع احترام المسلمين على عهد الرسول نفسه، فقد ورد في الأخبار أن النّبي محمد كان يسألهم ويحبّ مجالستهم والتحدّث إليهم، وكان أبو بكر يحترم الرّهبان وينهى عن اضطهادهم. قيل إنه لما فتح المسلمون الشام نصحهم بأن يتركوا الرّهبان في صوامعهم لأنهم يتبعون وجه اللّه، ويحتجون بمدح النص القرآني نفسه للمسيحيين، والثناء على رهبانهم، من ذلك قوله: «لتجدنّ أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدنّ أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنّهم لا يتكبّرون وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرّسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحقّ يقولون ربّنا آمنا فاكتبنا مع الشّاهدين» (سورة المائدة، الآية ١١).

وكان للرّهبان المسيحيين ـ لا للدين المسيحي من حيث هو دين ـ أثر كبير في بعض الوثنيين من العرب في الجاهليّة. أمّا عامّة العرب فقد بقوا على وثنيتهم مشتغلين بأمور الدّنيا ومتاعبها منصرفين إلى لذّاتها غير مكترثين، ولا مفكّرين في حياة أخروية يعدّون لها أنفسهم قبل الموت. هؤلاء الرّهبان هم الذين بذروا بذور الزهد في الجزيرة العربية قبل البعثة، فلمّا جاء الإسلام واعتنق الزهد من أهله ممّن اعتنق، لم يكن الزهد غريباً عليهم ولم يكن بدعاً.

وقد استمرّ تأثير الرّهبان المسيحيين في زهاد المسلمين بعد ظهور الإسلام، وكان تأثيره في الناحية العملية أكثر منه في ناحية المبادئ العامّة للزهد، تلك المبادئ التي ظلّت نابعة من القرآن مستقاة من السيرة النبوية[1].

وقد لاحظ العرب والمسلمون منذ القديم أوجه الصلة بين التصوف الإسلامي والمسيحية واعتبار الثانية أصلاً للأوّل، فقد شدّد ابن الجوزي في كتابه **تلبيس إبليس** على نسبة التصوف والأخلاق الصوفيّة إلى المسيحية، ففي باب ذكر تلبيس إبليس على الصوفية في أسفار السياحة، يرجع مبدأ السياحة لدى الصّوفية إلى المسيح وتقليد

= عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص ٧٢، وما بعدها. كذلك، مقالته، «من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية»، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، ١٩٣٣؛ محمد مصطفى حلمي، **الحياة الرّوحية في الإسلام**؛ والإيراني قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، م. س، ص ٩٤ وما بعدها.

(١) أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، م. س، ص ٧٣ ـ ٧٤. وانظر علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج٣، ط٩، دار المعارف بمصر، ١٩٩٦، ص ١٤٢ وما بعدها.

سيرته، يقول: «إن السياحة هي الخروج في طلب المقصود والحاجة، وهذا يخالف سنّة الرّسول (محمد)... ومن معاني كلمة المسيح، بالمعنى الوصفي في العربية، رجل يجوب أقطار الأرض، وهذه أحد وجوه تلقيب عيسى بالمسيح عند بعضهم»(١). وفي نظر ابن الجوزي تؤكّد زيارات عبّاد المسلمين للرّهبان في صوامعهم، وأخذهم عنهم بعض تعاليمهم، الصّلة المتينة للتصوف بالمسيحية، وفي هذا يورد ما روى عن إبراهيم بن أدهم أنه قال: «تعلّمت المعرفة من راهب يقال له سمعان»(٢).

ويرى ابن الجوزي(٣) أن من العادات التي انتشرت بين متصوفة المسلمين عادة الامتناع عن تناول الأطعمة الحيوانيّة (أكل اللحم) وهذه من عادات الرّهبان والنّساك المسيحيين(٤). وقد دعّم هذا الرّأي قاسم غنيّ حينما استنتج قائلاً إن كلمات الإنجيل قد شاع تداولها في أقوال المرتاضين والزّهاد وروّاد التّصوف ويحيل على ما ذكره كل من المستشرقين آدم ميتز ومارجليوث في هذا الشأن. ويقارن بين الخصال والفضائل التي يعتمدها الصوفيّ في طريقته وما ورد في **الأناجيل** على لسان السيد المسيح(٥). ونحن هنا نسوق الخصال والوصايا التي قال بها المحاسبي، تلك التي قورنت بما ورد في المسيحية، لتتّضح وجوه التشابه والتّطابق ومظاهر التباين والاختلاف. يقول فريد الدّين العطّار: و«كان يبالغ كثيراً في المحاسبة بحيث دعوه المحاسبي، قال إنّ لأرباب المحاسبة عدّة خصال تعلّموها في الحديث، فلما قاموا بلغوا المنازل الشريفة بتوفيق اللّه، وكل الأمور تتهيأ بقوّة العزم وقهر الهوى والنفس، فكن قويّ العزم، وواظب على هذه الخصال فإنها قد جُرّبت. وأولى هذه الخصال هي ألا تقسم باللّه صدقاً ولا كذباً، ولا سهواً ولا عمداً، والثانية أن تتجنب الكذب، والثالثة ألا تخلف الوعد لأنك تستطيع الوفاء، ولا تعدنّ أحداً بشيء بقدر ما استطعت فإن ذلك أقرب إلى الصّواب، والرّابعة ألاّ تلعن أحداً حتى لو كان ظالماً، الخامسة ألا تدعو على أحد بالقول ولا بالعمل ولا تطلب الانتقام، وأن تحتمله اللّه تعالى، والسادسة ألا تشهد على أحد، لا بالكفر ولا بالشرك ولا بالنفاق لأن ذلك أقرب إلى الرحمة على الخلق وأكثر بعداً عن

---

(١) م. ن،ص ١٥٣.

(٢) القدّيس سمعان العمودي (٣٩٠ ـ ٤٥٩م) ولد في قرية سيسان من أعمال قورش (مصر) وكان من أصل عربي. اختار حياة الرّهبنة منذ حداثة سنه وانقطع إلى العبادة في الدّير، كانت لغته الأساسية في الوعظ العربية، وترك أربع رسائل بالسريانية. انظر، محمّد عبد الحميد، **الرهبنة والتصوف**، دمشق، ٢٠٠٤،ص ٦١.

(٣) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤، ص ١٥٣.

(٤) م. ن، ص ١٦١.

(٥) قاسم غني، ***تاريخ التصوف في الإسلام***، م. س، ص ٩٧ وما بعدها.

مقت اللّه تعالى، السابعة ألا تنوي المعصية لا سراً ولا علانيةً، وتمنع جوارحك عن جميع المعاصي، والثامنة ألا تلقين تعبك على أحد، والتاسعة أن تقطع الطمع عن الخلق وتقنط ممّا لديهم، والعاشرة علوّ الدّرجة واستكمال العزّة عند اللّه وعند الخلق»[1].

في الغرض نفسه جاء في الإصحاح الخامس من **إنجيل متى** قوله: «لا بدّ أنّكم قد سمعتم أنّه قيل للأوّلين: لا تقسموا أيمانكم كاذبة بل اجتهدوا لتوفوا بأيمانكم لله، ولكن أقول لكم لا تحلفوا أبداً، لا بالسّماء لأنها عرش اللّه، ولا بالأرض لأنها مهبط قدمه، ولا بأورشليم لأنها مدينة الملك الأعظم، ولا تقسموا برؤوسكم لأن أحدكم لا يستطيع أن يبيّض شعرة أو يسوّدها بل يكون كلامكم نعم نعم، لا لا، لأن الزّيادة على هذا شرّ. لا بدّ أنّكم سمعتم أن تودّدوا إلى جيرانكم، وخاصموا أعداءكم، ولكن أوصيكم بمحبّة أعدائكم واطلبوا البركة لمن يلعنكم، وأحسنوا إلى مبغضكم، وادعوا بالخير لمن يسبّكم ويجفوكم، حتى تكونوا أبناء لأبيكم الذي هو في السّماء، إذ ينشر نور شمسه على الصّالحين والطالحين، وينزل المطر على أرباب العدل وأهل الظلم»[2].

انطلاقاً من هذا التشابه في أخلاق النسك والعبادة وفضائل المعاملة رأى قاسم غني أن متصوفة الإسلام اتبعوا رهبان المسيحية في كثير من مظاهر التّعبد والأخلاق الرّوحية السّامية، ويتجلّى ذلك في نظره من خلال ارتداء ملابس الصّوف، وهو ما كان من عادات الرّهبان المسيحيين، ثم صار بعد شعار الزّهد لدى المتصوفة، وكذلك الدّلق (الخرقة التي يلبسها الصّوفية علامة على التقشّف وسلوك الطريق) وصولاً إلى فكرة العشق الإلهي، وعبادة اللّه بدافع المحبّة والقربى، لا رغبة في الثّواب ونعيم الجنّة[3]. وخلاصة القول في نظره «إنّ المسيحية استطاعت أن تعلّم الصوفية آداباً وعادات كثيرة عن طريق زمرة المتقشفين، وفرق الرّهبان والمتجوّلين، ولا سيّما الجماعات السورية المتجوّلة في كل مكان ممن كانوا على الأغلب من فرق النصارى النسطوريين، في حين أنّ تأثير كنائس المسيحية في المسلمين كان في نطاق محدود جدّاً»، ومن ثم كانت طبيعة الحياة في الصّوامع والخانقاوات (بالشرق) والزوايا بالغرب الإسلامي تكاد تكون مقتبسة من المسيحية[4].

---

(١) فريد الدين العطار، **تذكرة الأولياء**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦، ص ٤٦٩ وما بعدها.

(٢) إنجيل متى، الإصحاح الخامس.

(٣) قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، م. س، ص ١٠٠.

(٤) م. ن، ص ١٠١، ١٠٢، ١٠٣.

ومن ثمّ اعتبر قاسم غني أن تجارب أرباب الصوفيّة الكبار من الأوائل تشكّلت بموجب التأثير المسيحي، فالجنيد (شيخ الطائفة) كان نهاوندياً وكان أبواه مسيحيين اعتنقا الإسلام بعد ذلك، فتمّت تربيته الأولى على يد أبوين مسيحيين[1].

ويبدو أنّه كان لذلك أثره في اندفاع دارس مثل أبي العلاء عفيفي إلى البحث عن مظاهر أثر المسيحية وحضورها البارز في مصادر التّصوف الإسلامي، وهو ما تجلّى من منظوره في مقالات بعض المتصوفة ممّن أخذ بفكرة الحلول بالمعنى المسيحي كالحسين بن منصور الحلاّج الذي يقول:

سبحان من أظهر ناسوته   سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً   في صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه   كلحظة الحاجب بالحاجب[2]

يرى أبو العلاء عفيفي أن في هذه الأبيات إشارة إلى ثنائية الطبيعة الإنسانية: اللاّهوت والناسوت، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاّج عن المسيحيين السّريان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعة المسيح. ثمّ يقول: «وقد روي عن الحلاج أبيات أخرى صريحة في الحلول، والحلول عقيدة يقرنها المسلمون دائماً بالمسيحية: فهو يصف روحه والرّوح الإلهي في حالة تمازج تامّ»[3]، وهنا يريد قول الحلاّج:

مزجت روحك في روحي كما   تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّني   فإذا أنت أنا في كلّ حال[4]

واعتُبر الحلاّج في نظر عفيفي من القائلين بالاتّحاد، وهو ما يتّضح من خلال هذين البيتين:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا[5]

لكن لنتساءل هنا هل أنّ استعمال مصطلحي اللاّهوت والنّاسوت يعتبر في حدّ ذاته دلالة كافية على الاقتباس من المسيحية، أليس المصطلح يُمكن أن يؤدي وظيفة أخرى ويؤسس لمعنى جديد عندما يُنقل من سياقه الأوّل، ويستخدم في نسق فكري أو

---

(١) م. ن، ص ١٠٤.
(٢) الحلاج، **الطواسين**، م.س، وانظر أبا العلاء عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية**، م.س، ص٨٢.
(٣) عفيفي، **التصوف الثورة الروحية**، م. س، ص ٨١.
(٤) الحلاّج، **الطواسين**، م. س، ص ١٣٤.
(٥) م. ن، صص ١٦٥ ـ ١٧٥.

حقل معرفي غير الذي نشأ فيه. ولعلّ عفيفي تفطّن إلى شيء من ذلك حين تطرّق إلى الكلام على مقولة التثليث في التصوف الإسلامي، إذ لاحظ أنّها استخدمت في ضوء معنى غير المعنى المسيحي، وإن كان هناك اشتراك في تناول نفس المسألة الكلامية اللاّهوتية متمثّلة في حقيقة الذات الإلهية وصلتها بالعالم والإنسان.

وهذا يعني أنّ بعض مفكري الصوفية قد أخذوا بفكرة التثليث، وإن كانوا فهموها بمعنى غير المعنى المسيحي، من ذلك أنّ ابن عربي يقول: «اعلم وفّقك اللّه أن الأمر كلّه (يعنى الخلق) مبني في نفسه على الفردية، ولها التثليث فهي من الثلاثة فصاعداً: فالثلاثة أول الأفراد وعن الحضرة الإلهية وجد العالم فقال اللّه تعالى: "وإنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون" (سورة يس، الآية ٨٢). فهذه الذات ذات إرادة وقول. فلولا هذه الذات وإرادتها ـ وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمرها، ثم لولا قوله عند هذا التوجه "كن" لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء»[(١)].

ويجهر ابن عربي برأيه في التثليث على نحو رمزي مجازي فيقول:

تثلّث محبوبي وقد كان واحداً كما صيّر الأقنام بالذات أقنما[(٢)]

ومدلول ذلك أن مفهوم التثليث في التّصور الصوفي أساس لكلّ إنتاج وكل إيجاد في عالمي الكائنات والمعاني على السّواء. فالإنتاج في العالم الطبيعي قائم على ثلاثة: الأب والأم والابن، والإنتاج في الاستدلال القياسي لدى المناطقة قائم على ثلاثة حدود وثلاث قضايا: مقدّمة كبرى، مقدّمة صغرى، نتيجة... وهكذا.

ويبدو أن تصوّر ابن عربي لمدلول "الكلمة" في علاقتها بالحقيقة المحمّدية ما يؤكد حضور الفكر المسيحي في التصوف الإسلامي، إذ يرى أنّ "الكلمة" كانت في الوجود قبل أن يخلق اللّه العالم وأن بواسطتها ومن أجلها خلق اللّه الخلق. وهذا يدلّ في رأي عفيفي دلالة كافية على وجود مسحة من الفلسفة المسيحية وصلت ابن عربي على النّحو الذي صاغها به مفكّرو الآباء المسيحيين بالإسكندرية منصبغة إلى حد كبير بأفكار إسلامية أدخلها عليها بعض فلاسفة الإسلام ومتصوفته أمثال الحلاج[(٣)].

لكن لئن سايرت أغلب الدّراسات العربية والشرقية الفارسية مبدأ القول بالتأثير

---

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، م. س، ص ١١.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م. س، ج١، ص ١٨٣.

(٣) أبو العلاء عفيفي، مقدمة تحقيق **فصوص الحكم**، ص ١٣. وانظر كتابه: **التّصوف: الثورة الروحية**، م. س، ص ٨٤. حول المناحي الصوفية لدى مفكري الآباء المسيحيين بالإسكندرية، يمكن مراجعة محمد عبد الحمد، **الرّهبنة والتصوف**، م. س، ص ٧٤ وما بعدها.

المسيحي في التّصوف الإسلامي آراء المستشرقين في المسألة، وذهبت تبحث عن أدلّة لذلك تعضدها بأقوال وردت في كتب القدامى، فإن من الباحثين العرب المعاصرين من وقف موقفاً نقدياً من المسألة، ووضع فكرة القول بالأثر المسيحي في التّصوف الإسلامي موضع مساءلة نقدية، محاولاً دراستها في مسارها النظري والكشف عن أسسها المرجعيّة. إنّنا نقصد هنا سامي النّشار الذي خصص الجزء الثالث من كتابه: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** للزهد والتصوف، فلم ينف إطلاقاً التّواصل بين الأديان والمذاهب الفكرية والفلسفات بخصوص نشأة التّصوف. بل أراد أن يبرز الدّوافع والعوامل الموجّهة لقراءة نشأة التصوف وعلاقته بالثقافة والأديان الأخرى، وهي موجّهات كانت تعمل وفق خلفيات دينيّة، مع احتكامها إلى أفق أيديولوجي. لقد حاول سامي النّشار أن يقيم الحجّة على تناقض قراءة ماسينيون لتصوّف الحلاّج وانحصارها ـ على أهميّة ما حملته وما توصلت إليه ـ في أفق لاهوتي كاثوليكي يتجلّى أوّلاً في اعتبارها التّصوف الإسلامي ـ تجربة الحلاج على نحو أخصّ ـ «امتداداً لرسالة المسيح في العالم الإسلامي»[1]. يقول النشار بشأن قراءة ماسينيون: «إنّ المسيح ظهر في الحلاّج، وقتل لأنه أعلن قائلاً: أنا اللّه، أنا الحقّ،... وكلّ هذا خطأ من ماسينيون، لم يقتل الحلاّج لكونه نادى بأنّه اللّه وبأنّه الحقّ ، وبأنّ ما في الجبّة إلا اللّه»[2]. إنه من الخطأ في نظر النشار الاعتقاد أنّ الحلاّج ذهب إلى بستان المسيح على نفس الصليب مثلما ذهب المسيح إلى جبل الجلجلة في بستان آلامه على الصليب، ويخلص النشّار إلى القول: «إنّ الحلاّج لم يقتل لأنّه أعلن الاتحاد باللّه، لقد تركه المسلمون سنوات طويلة ينادي في سوق بغداد، وهو في شطحه مخلوع العذار: أنا اللّه، أنا الحقّ، وسبحاني ما أعظم شأني[*]، وما في الجبّة إلا اللّه، لقد تركوه في شطحه وحالات سكره، ومحوه، بل تركوه أيضاً يتكلّم بهذا في حال صحوه، ولكنّ الوزير حامد بن عبد العزيز قتله، أو طلب من الفقهاء الفتوى بقتله لسبب سياسي أو بمعنى أدقّ لاتهامه بالقرمطة[**] والانتساب إلى الإسماعيلية وخوفاً من أن يكون داعية لهما»[3].

---

(١) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، م. س، ج٣، صص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) م. ن، ص ٢٤.

(*) عبارة «سبحاني ما أعظم شأني» هي في الأصل لأبي يزيد البسطامي كما تؤكد أمهات الكتب الصوفية، واشتهر الحلاج بترديدها.

(**) نسبة إلى القرامطة، وهي حركة سياسية دينية تقرن بين التدين والعمل السياسي الثوري، وكانت تتربص بحكم بني العباس، وتدعو إلى الفتن والقلاقل للإطاحة به.

(٣) سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، م.س، ص ٣٢.

على المستوى الفكري الخالص يذهب النشار إلى القول: «إنّ الحلاّج لم يؤمن بأن مسيح النّصارى قد صلب، بل إنه كان ينادي في أشعاره التي نشرها ماسينيون بنفسه "وما قتلوه وما صلبوه"، إنّه آمن بأن المسيح قد هرب من الصلب وخاف منه، ودعا اللّه أن ينقذه منه، كما أعلن أيضاً أن إسماعيل الذبيح خاف من الذبح، كما خاف أبوه إبراهيم أن يذبحه فدعا اللّه، ففداه بكبش فذبحه.... لم يفهم ماسينيون نصوص الحلاّج وراح يتخبط في فكرته عن تردّد صورة المسيح في الحلاج، وبقي حبيساً لعقيدته الكاثوليكية»[1]. إنّ هذا المنحى النقدي المنجز على قراءة ماسينيون من قبل علي سامي النشار يستند إلى طبيعة المنطق الدّاخلي الذي يحرّك تجربة الحلاّج ويحكم فكره، فهو يقرأ نتائج الأبحاث الغزيرة لماسينيون في ضوء أقوال الحلاّج وأشعاره، وعلى ضوء صورة المسيح وقصص الأنبياء السابقين كما تجلّت في **القرآن**، وكما عمل متصوفة الإسلام على إعادة تمثّلها، وهذا منحى مهمّ في النّقد والقراءة، لكن كان على النّشار أن يكون أكثر موضوعيّة، وصرامة، ولا ينفي الإيديولوجيا بالإيديولوجيا. بل يحتكم إلى روح التجربة الصوفية ذاتها باعتبارها تجربة تتأسس على استدعاء قصص الأنبياء وحكايات الصالحين في كل ديانة، واستلهام حكمة الفلاسفة لتبني مسارها على أنقاض ذلك أو عبر فعل التجاوز الذي تنشده كل تجربة صوفية عميقة تتّسم بالتنويع في قول الفكرة، وذلك من سمات الكتابة الصوفية، التي تنفتح مع كلّ لحظة على المختلف إلى حدّ التّماهي معه أحياناً، أو استبطانه، ثمّ وإعادة إنتاجه، لكونه يعبّر عن الحقيقة الكبرى في تجلّياتها المتعدّدة. ونحن لا ننفي أن سامي النّشار نفسه أدرك جانباً من ذلك في معرض مناقشته لمارجريت سميث M.Smith بخصوص نشأة التّصوف، إذ يقول: «لقد اتّصل بعض العبّاد (المسلمين) بالرّهبان (النّصارى)، من ذلك مثلاً أن عبد الواحد بن زيد يزور بعض الرّهبان، ولكن من الصّعوبة بمكان أن نقول: إنّ طريق المسلمين من العبّاد كان هو طريق الرّهبنة،...كان الفريقان (الصّوفية والرّهبان) يعلمان أنهما يصدران عن مشكاة واحدة، هي مشكاة النبوّة،... كان طريق الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) مثلاً ـ يختلف عن طريق الرّهبان وصوفية المسيحيين، حقّاً إنّه استمد من تراث المسيح ما يؤيد الجانب الأخلاقي في تصوفه. إن مفكري الإسلام لم ينكروا أبداً طريق المسيحيّة الأخلاقي... وإن أنكر الغزالي الجانب اللاّهوتي من المسيحية، ولم يقبل المسيحية التي في أيّامه كدين له نظام فكري خاصّ، ولكنّه قبل من التراث المسيحي الرّوحي ما يوافق صورة المسيح القرآني»[2].

---

(١) م. ن، ص ٢٥.

(٢) م. ن، ص ١٤٩.

إن صورة المسيح القرآني التي يشير إليها هنا سامي النّشار هي في الأصل إرث مشترك ما بين المسيحية والإسلام أي **الأناجيل والقرآن**، ذلك أنّ القرآن لم ينكر إطلاقاً ما جاء **في الأناجيل** واعترف بنبوّة المسيح وإنّما أشار إلى تحريف **الإناجيل**[١]. والتحريف لا يعني إطلاقاً التّغيير، مثلما تؤكد المسيحيّة دائماً على استمرار جوانب أساسية منها في **القرآن**، وما ذاك إلاّ استمرار بين الدّيانتين، ويكفي أن نذكر أن القرآن اعتبر عيسى كلمة اللّه وروحه[٢]. وهنا أمكن أن نستنتج أنّ الاستمرار يعني الاعتراف الضمني بالصدور عن نبع واحد مشترك هو **مشكاة النبوّة** والخلاص على نهج واحد، لملاقاة الرّب والسعادة في حضرة المعبود الإله الواحد، ولا يهمّ عندها تفسير طبيعة العقيدة أو أركان العبادة، أو كذلك رسم ملامح طريق الخلاص، إذ «تتعدّد الطرق إلى اللّه بتعدد أنفس الخلائق» كما جاء ذلك في الأثر، وتردّد ذكره في أمهات الكتب الصوفية.

---

(١) من ذلك ما جاء في القرآن: «يحرّفون الكلم عن مواضعه» (المائدة: ١٣).

(٢) جاء في سورة آل عمران، الآية ٤٥، قوله تعالى: «إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ اللّه يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدّنيا والآخرة ومن المقرّبين». وقال في سورة النساء، الآية ١٧١: «إنّما المسيح ابن مريم رسول اللّه وكلمته ألقاها إلى مريم».

ـ ٢ ـ

التصوف الإسلامي والفكر اليهودي (نظرية الكلمة، القبالة)

في سياق بحث الأصول المرجعية والينابيع الفكرية للتّصوف الإسلامي من جهة نشأته التاريخيّة ومناحيه العرفانية الروحية، قالت كثير من التآليف الاستشراقية والدراسات العربية إنّ هناك تأثيراً ثابتاً لليهودية ديانةً وفكراً في التّصوف الإسلامي، ويتجلّى ذلك على وجه التّخصيص من خلال نظرية "الكلمة" وفكرة "الإنسان الكامل" اللتين أرجعتا إلى الأثر اليهودي القائل «إنّ اللّه خلق آدم على صورته»[1]، هذا القول الذي تسرّب إلى الفضاء الثقافي والدّيني الإسلامي، ليصبح حديثاً نبوياً صحيحاً أو لعلّه كذلك في الأصل، رغم رفض بعض أهل الحديث وأصحاب مجاميع السنن نسبته إلى الرسول محمد. إنّ الصوفيّة يتمسّكون بمتن هذا الحديث، ويعدّونه صحيحاً، لاستمداده وجاهته وشرعيته من الآية القرآنية القائلة: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» (سورة الحجر، الآية ٢٩)، ومن ثمّ كثر استشهادهم به في مؤلفاتهم، وفي حديثهم عن الحقيقة المحمدية، ونور النبوّة الموجود منذ الأزل، وكل ما يتصل بسريان العلم اللّدني في الأنبياء واستمداد الأقطاب العارفين والأولياء من هذا العلم، وهو ما يعني أنّ "مشكاة النبوّة" هي ذاتها "الكلمة الإلهيّة" وفق ما قال به بعضهم، وسنسعى إلى بيان ذلك.

أولاً يجدر أن نشير إلى أن الدّراسات الاستشراقية والعربية التي قالت بالتأثير

(١) انظر، أبو العلاء عفيفي، مقدّمة تحقيق كتاب ابن عربي **فصوص الحكم**، م. س. كذلك، «نظريات الإسلاميين في الكلمة، The logos»، **مجلّة كلية الآداب الجامعة المصرية**، ماي/ أيار ١٩٣٤، ص ٣٤ وما بعدها. انظر كذلك: قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، م. س، ص ٩٣ وما بعدها وص ١٠٧ وما بعدها. ويمكن مراجعة: Carf-A-Keller, *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, Paris, Albin Michel, 1996, p149 et Suivant.

اليهودي العبراني في التصوف الإسلامي قليلة[1]، مقارنة بنظيرتها القائلة بالأثر الهندي أو الفارسي أو المسيحي أو الفلسفي اليوناني. كذلك يجدر القول إنّ فلسفة الفكر اليهودي في **الكلمة** التي نظّر لها على نطاق واسع فيلون Philo (ت ٥٤م)(*) ترجع في جوانب كثيرة منها إلى الفلسفة اليونانية الأفلاطونية وإلى المذهب الرّواقي، وهو ما يعني أنّ مفهوم "الكلمة" في الفلسفات القديمة والأنساق الفكرية الدينية يثير الكثير من الغموض والتداخل الإشكالي في المعنى الأصلي وفي الدّلالة التي يتّخذها من خلال السّياق.

I ـ مفهوم الكلمة: الينابيع والامتدادات

تستعمل الكلمة في الفلسفة اليونانية القديمة بمعنى "القوّة العاقلة" المنبثّة في جميع أنحاء الكون، وهو ما نجده لدى هيراقليطس Heraclitus (ت ٤٧٥ق. م) الذي

---

(١) ومن المستشرقين الذين قالوا بالتأثير اليهودي في التصوف الإسلامي:

- Geiger: *Was hat Mohamed aus dem judenthum aufgenommen*, 1833.

- D.Kaufmann : *Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen Religion*, 1877.

- Wensinck. *Book of the Dove*, Introduction, idem.

- I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2-Aufl, 1925, pp. 87 - 133.

- Richard Hartman, «Zur Fragenachder Herkunftund den Aufängen des sufismus», 1915, *Der Islam*, 1916.

(*) يعرف أيضاً باسم فيلون الإسكندراني Philon d'Alexandrie وهو من يهود الإسكندرية ولد قبل الميلاد بنحو ثلاثين عاماً، وتوفي عام أربع وخمسين ميلادية. ويعدّ أكبر ممثل للفكر اليهودي المتأثر باليونانية، وقد عرف بميله إليها فكان مع بعض من يهود الإسكندرية لا يقرؤون التوراة إلا في الترجمة اليونانية المعروفة بـ"السبعينية". وقد شرح التوراة باللغة اليونانية ليبيّن لليونان أن في الكتاب المقدّس ما هو أسمى من فلسفتها وأنّ عقيدة العهد القديم هي الأساس الأوّل، ولكنه يشرحها في ضوء الفلسفة. وهو وإن مزج بينهما فإنّه يغلّب الوحي على العقل، ويضع "المبدأ الأول" Le premier principe فوق كلّ تعقّل، وفوق كل معرفة... وهذه الفكرة نجدها عند نومينوس ويتفق رأيه فيها مع أفلوطين. وقيل أيضاً إنّه فسّر التوراة تفسيراً مجازياً معتبراً أن الأفكار الأفلاطونية هي أرواح تعمل كوسيط بين اللّه والإنسان، وهو ما يعني أنّه آمن بالتوراة حقيقة موحى بها، ولم يمنعه ذلك من الاتّجاه نحو الفلسفة اليونانية بحثاً عمّا يعضد الحقيقة الدينية. انظر، نجيب بلدي، **تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية**، دار المعارف، بمصر، ١٩٦٢. ألبير ريفو، **الفلسفة اليونانية أصولها وتطوّراتها**، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري، القاهرة، مكتبة العروبة، ١٩٥٨. وانظر كذلك: Matter (M), *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1840. ويمكن أن تراجع بخصوص ترجمة فيلون، **معجم الفلاسفة**، إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧، صص ٤٩٠ ـ ٤٩١.

يفسّر مدلول "الكلمة" باعتبارها الرّوح الإلهي الظّاهر أثره في كلّ ما في الوجود الخارجي من حياة وصيرورة وكون واستحالة، أي أنّها مبدأ الحياة، والإرادة الإلهية التي يخضع لها كل ما في الوجود. ومعناها في فلسفة أنكساغوراس Anaxagoras: العقل Nous الإلهي أو القوة المدبّرة للكون، أو الواسطة بين الذّات الإلهية والعالم. وتعني في عرف الرّواقيين "العقل الفعّال المدبّر للكون"، أو "العقل الكلّي" الذي يمدّ العقول الجزئية بكل ما لها من نطق وعلم. وكانا هيراقليطس وأنكساغوراس أوّل من فرّق بين "العقل بالقوّة" أي العقل الكامن Logos Endiathetos والعقل بالفعل Logos Prophorikos الذي قصدا به العقل الظاهر المتجلّي في المخلوقات[1]، وهي تفرقة انتفع بها من بعد الرواقيين اليهود والمسيحيون ثم فلاسفة الإسلام ومتصوفته على رأي أبي العلاء عفيفي[2]. ذلك أنّ لمعنى "الكلمة" في الفكر اليهودي القديم دلالة محدّدة يقصد بها "كلمة اللّه" التي من آثارها الخلق[3]، وكان اليهود يستعملون كلمة "ممرّا" Memra في هذا المعنى. لكن سرعان ما تغيّر مفهومها بعد امتزاج الفلسفة اليهودية بالفلسفة اليونانية فأصبحت تُستعمل بمعنى "العقل اليهوه" ولذا نجد فلاسفة اليهود[4]، يصفون "كلمة اللّه" بأنّها حافظة للكون مدبّرة له، وبأنّها مصدر الوحي والنبوّة ومصدر الشرائع، وفي سياق هذا يندرج تحديد فيلون لمعنى "الكلمة" التي ينعتها بأوصاف متعدّدة فيسميها البرزخ أي الوسيط ما بين اللّه والعالم، وابن اللّه الأول، والابن الأكبر الذي الحكمة أمّه و"الصورة الإلهية" و"أوّل الملائكة" و"الإنسان الأول" الذي خلقه اللّه على صورته و"حقيقة الحقائق" و"الشفيع" و"الإمام الأعظم"[5]، ومن هنا لُقب فيلون بأفلاطون اليهود لمحاولته التوفيق بين الفكر الدّيني اليهودي والفكر الهلّيني اليوناني[6].

---

(١) ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٩١، ص ١٧٣، وانظر: Hicks.R.D. *Stoic and Epicure man*, London, 1910, pp. 14-16.

(٢) أبو العلاء عفيفي، **نظريات الإسلاميين في الكلمة**، م. س، ص ٣٥.

(٣) م. ن، ص ٣٦.

(٤) انظر بخصوص التعريف بهم: عبد المنعم حنفي، **موسوعة فلاسفة اليهود وصوفيتهم**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٤.

(٥) أبو العلاء عفيفي، **نظريات الإسلاميين في الكلمة**، م. س، ص ٣٦. وراجع: Robert Weil, Jean Beesse, Arnold, Mandel, «la mystique Juive», in *Encyclopédie des Mystiques*, Tome I, p. 252.

(٦) انظر محمد بالطيب، «وحدة الوجود في التصوف الإسلامي»، بحث قدم لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربية كلية الآداب منوبة، ٢٠٠٣، ص ٤٢. وبخصوص التأويل الرّمزي =

يعتقد فيلون أن اللّه خالق وصانع، فهو خالق بالنسبة إلى العالم المعقول الذي أوجده من عدم، فالأرواح خلو من المادّة، ولدها اللّه مثلما يلد العقل أفكاره، وهو صانع بالنسبة إلى العالم المحسوس الذي وجد نتيجة تنظيم اللّه لمادّة سابقة، أو نتيجة فعل وسطاء بين اللّه والمادّة، إن فيلون يصور اللّه مساوياً للمبدأ الخالد الذي لا يدانيه اللاّمتناهي القدرة.

وقد لعبت فكرة العوالم الوسيطة Les mondes intermédiaires دوراً محوريّاً في بناء فلسفته ونظام تفكيره الدّيني. والعوالم الوسيطة تتمثل في البرزخ والكلمة الإلهية والملائكة والإنسان الأوّل. ويعتبر أكثر الدّارسين أن فيلون أثّر بقوة في الأفلاطونية المحدثة[1]، قبل تأثيره في التّصوف الإسلامي والفكر الدّيني للقرون الوسطى، ويظهر ذلك من خلال ترجمته لناموس النّبي موسى إلى اليونانية. وقد جمع ريفو Rivaud المعاني والأفكار الأساسية الدّائرة عليها فقرات هذا النّاموس في النّقاط التالية:

١ ـ أن اللّه واحد، وأنه تام القدرة.

٢ ـ أنه لا نهاية له، وأنه الموجد لجميع الخلائق.

٣ ـ وعنه تصدر بنوع من الإشعاع المنتشر في الكون، السلسلة الهائلة الشاملة لشتى الخلائق من ملائكة وجنّ وبشر وحيوان، ونبات.

٤ ـ وفيه نفس المبدأ الأوّل لكل حياة، وبه يرتبط برباط الضرورة، كل ما هو كائن.

٥ ـ والابتعاد عنه ما هو إلاّ ذهاب نحو العدم أو الموت، والاقتراب منه معناه الفوز بالحياة والوجود والكمال.

٦ ـ حينئذ يوجد في كل شيء جزئي خاص، شبه شرارة صغيرة أو كبيرة من مركز الضوء الإلهي.

٧ ـ وأن مجموع هذه الأضواء الجزئية المنتشرة في الكون هي العقل أو اللّوغوس Logos تكون تحت مرتبة اللّه شبكة متشعبة معقدة من الإدراك الواضح ومن الحياة[2].

= والمجازي للكتاب المقدّس (العهد القديم) في ضوء الفلسفة اليونانية يمكن مراجعة: حربي عباس عطيتو، **ملامح الفكر الفلسفي والدّيني في مدرسة الإسكندرية القديمة**، بيروت، دار العلوم العربية، ١٩٩٢، ص ٢٤٩، وما بعدها.

(١) انظر: مرفت عزّت بالي، **أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته**، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩١، صص ٥١ ـ ٥٢.

(٢) ألبير ريفو، **الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها**، م. س، ص ٢٥٩.

إنّ أوّل ما يمكن ملاحظته بخصوص هذه التصوّرات الفكرية أنّها تلتقي مع فلسفة أفلاطون في مبادئ أساسية منها: تعالي اللّه، ووحدانيته، وصدور كل شيء عنه، وأن المعرفة به تمثل في حد ذاتها سعادة قصوى لا تضاهى يسعى كلّ متجرّد للحكمة والمعرفة إلى بلوغها، وهذا مردّه إلى أنّ فيلون ذاته كان شديد الميل إلى فلسفة أفلاطون (ت ٥٤٧ ق.م).

مثلما تبدو هذه التصوّرات متجانسة إلى حدّ بعيد مع مبادئ الأفلاطونية المحدثة لا سيّما في ما يتعلّق بفكرة النّور الإلهي، وإشراق المعرفة في الذات إشراقاً نورانياً تنجم عنه السّعادة الرّوحية الكاملة. ولمّا كانت الأفلاطونية المحدثة تمثّل إعادة إنتاج لآراء الفيلسوف اليوناني أفلاطون في ضوء مقولات الفيض، وفكرة صدور الكلّ عن الواحد، فإنّها لا بدّ أن تنهل من قراءة فيلون، لكن نجد نجيب بلدي يرى أنّ الأفلاطونية التي نادى بها فيلون هي أفلاطونية بعض المترجمين الاثنين والسبعين لكتب "العهد القديم" أو هي بتعبير أدقّ أفلاطونية بعض الأحبار اليهود الذين ألّفوا باللغة اليونانية، وبمدينة الإسكندرية بعض أسفار **العهد القديم** وخاصة بعض الأشعار المنسوبة إلى سليمان الحكيم وبوجه أخص «سفر الحكمة» ذاته[١].

ونحن نجد تقارباً وتشابهاً كبيرين بين نظرية "الكلمة" ما بين الفكر اليهودي واللاّهوت المسيحي، وقبل أن نتطرّق إلى بيان تأثير هذه النظرية في الثقافة الإسلامية وعلى الأخص في الفكر الصوفي، يجدر أن نوضح أن "الكلمة" في الفكر الديني والفلسفي المسيحي صارت تعني على وجه التدقيق "ابن اللّه الذي هو على صورته"، أو الرّوح السارية في الكون، والواسطة في خلق العالم، مشخّصة في صورة السيد المسيح. فبالابن وعن الابن وفي الابن ظهر كلّ شيء وهو "الكون الجامع"، وهو مبدأ الحياة والظّاهر بروحه في كلّ أتباعه، والممدّ لهم بكلّ علم ومعرفة. وإذا نظرنا في **إنجيل يوحنا** بوجه خاص وجدنا الكلمة تكاد تتفق في جميع أوصافها مع ما قال به فيلون إذا استثنينا ما يعنيه يوحنّا بالكلمة من جهة كونها دالّة على السّيد المسيح. وهذا يختلف بعض الشيء مع ما يذهب إليه فيلون الذي يطلق الكلمة من دون أن يحصر مدلولها في بعد دون آخر.

وقد تطوّر استعمال الكلمة مع كلمنت Clément (١٥٠ ـ ٢١٧م)(*) الذي عاد إلى

---

(١) نجيب بلدي، **تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية**، م. س، ص ٨٢.

(*) أحد أبرز رواد مدرسة الإسكندرية المسيحيّة في أواخر القرن الثاني وأول القرن الثالث الميلادي. لاهوتي بارز ولد من أبوين وثنيين، درس على عدّة معلمين كان أهمّهم الفيلسوف المسيحي بنتينوس الذي تحوّل إلى مذهب الرّواقيين وكان رئيسا للمدرسة. ولقد ظلّ كلمنت في الإسكندرية من حوالى =

التّصور اليوناني الممزوج بفلسفة فيلون فاستعملها في معنى "القوّة العاقلة" المدبّرة أو "القوّة الأزلية القديمة" السابق وجودها وجود المسيح، وعليه فالابن في نظر كلمنت هو هذه "القوّة العاقلة" التي كانت في العالم قبل تجسّدها في الصورة الناسوتيّة، وهو مصدر الحياة والوجود في الكون، كما أنّه مصدر العلم والوحي، وهو الذي تكلّم بلسان موسى وغيره من الأنبياء، ونطق بلسان فلاسفة اليونان وأوحى إليهم بحكمتهم[١]. ومن ثمّ فهل يمكن القول إنّ فلسفة أفلاطون تتفق تماماً مع المسيحيّة وتلتقي معها في وجوه وجوانب مختلفة؟

II ـ القبالة ومعنى الكلمة: الفكر الصوفي في اليهوديّة

عرفت نظرية الكلمة تطوّراً كبيراً لدى أصحاب **مذهب القبالة La Kabbala**، هذا المذهب الذي صار معادلاً للتصوف لدى اليهود[٢].

ويُطلق اصطلاح القبالة على مجمل الأفكار الفلسفية واللاّهوتية الدّينية لليهود منذ الزّمان الأوّل لظهور الدّيانة إلى اليوم[٣].

والقبّالة في معناها الحرفي هي "السنّة" أو التقليد الصوفي للعبريين، وتدور مجمل أفكارها ومبادئها على معرفة العالم: أصله، تكوينه، ونشأته وأسراره وحكمته وتدبيره ونهايته. وهذه المعرفة في نظر أصحاب القبالة ليست ثمرة التحليل المنطقي والبحث المنهجي أو النظر العقلي الحسّي، بل هي معرفة تتعلق بما وراء العقل، طريقها التّأمل ومنهجها الإشراق[٤]. فالقبّالة تشمل كل وحي إلهي يوحي إلى الناس من طريق آخر غير طريق التوراة، وهو القانون الشفوي المرموز إليه في التلمود، ومصطلح

= ١٧٥ إلى ٢٠٢م، لكنّه اضطرّ أن يلوذ بالفرار بعد صدور أمر إمبراطوري باضطهاد المسيحية أثناء حكم الإمبراطور سيبتميوس سيفروس، وتوفي بعد ذلك في فلسطين. من أهم مؤلفاته كتاب **المدخل أو الهادي**. راجع بخصوص ذلك حربي عباس عطيتو، **ملامح الفكر الفلسفي والدّيني في مدرسة الإسكندرية**، م. س، ص ٢٩٢.

(١) عفيفي، **نظريات الإسلاميين في الكلمة**، م. س، ص ٣٦.

(٢) محمد بن الطيب، «وحدة الوجود في التصوف الإسلامي»، بحث لنيل شهادة الدكتوراه كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة تونس، ٢٠٠٣، ص ٤٢.

(٣) Gershom Sholem, *les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1983, p. 33.

(٤) André Shouraqui, *La pensée juive*, Paris, P.U.F, 1975, pp. 89-90.

القبالة يمثل بالخصوص "السنة الباطنية" التي لا يدركها إلا الحكماء العارفون بالتصوف اليهودي[١].

ويقوم مذهب القبالة على أثرين مشهورين هما: "يسيرا" Yacïrà و"زُهار" Zohar. يعود الأول إلى العهود التلمودية، أما الثاني فيتضمّن وثائق تعود إلى حقب مختلفة، وبعض نصوصها قديم جدّاً، منه ما اقتبس وحرّر تحت تأثير تصورات فلسفية حديثة[٢].

وتعتبر علاقة اللّه الخالق الواحد في كماله وتعاليه بهذا العالم، عالم الكثرة والنقص والكون والفساد، من أبرز القضايا التي عالجها القباليون انطلاقاً من بعض أسفار **العهد القديم** التي كانت موضوع تأويل هدفه معرفة العلاقة بين اللّه والعالم، من خلال معرفة العوالم المتوسّطة بينهما وفق منهجية تأويلية. ولهذا ذهبوا إلى القول إنّ الأشكال كلّها كانت مجتمعة في الإرادة الإلهية والعقل الأسمى، مكوّنة وحدة مطلقة. ثم أخذت في التعدّد والتّميز تدريجاً، فظهر العالم الأعلى أو العقلي، ثم العالم الأسفل أو الحسّي، على أن بين العالمين مماثلة تامّة[٣].

ويعتبر القباليون أن اللّه هو منبع الموجودات. فكلّ المخلوقات صادرة عن طريق الفيض من النور الإلهي بالتدرّج عند ابتعادها عن منبع النّور تقترب من الظّلمات. ولمّا كانت المادّة هي أبعد الأشياء عن مصدر النّور الإلهي، كانت محلّ الشر. وقد صارت لهذا المذهب شهرة في مدارس الإسكندرية، ومثّلت القبّالة التأملية أحد فروعه[٤]. فاللّه يشمل في ذاته كل الأشياء بالقوة[٥].

تلك هي أبرز سمات الفكر اليهودي بخصوص نظرية "الكلمة" كما بلورها فيلون، وأصحاب تيار القبالة الذين أسسوا لمعالم نظرة عرفانية ذوقية تتأوّل معاني **العهد القديم** وما ارتبط بها من أسرار، وتستكنه طرائق الوصول إلى معرفة اللّه والعالم استعداداً لتلقّي النور الإلهي.

وكما تمت الإشارة إلى ذلك أعلاه مثّل اللاّهوت المسيحي، والأفلاطونية المحدثة طريقتين وصل عبر كلّ منهما الفكر اليهودي في منحاه الصوفي الفلسفي إلى التصوف الإسلامي والفلسفة العربية.

---

(١) Jean Marqués-Rivière, *Histoire des doctrines ésotériques*, Paris, Payot, 1971, p. 115 (Chapitre IV: «La Kabbale Juive»).

(٢) S.Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 490-491.

(٣) *Ibid*, p. 286.

(٤) *Ibid*, p. 492.

(٥) محمد بالطيب، **وحدة الوجود**، م. س، ص ٤٣.

وهكذا أمسى الرّابط الأساسي بين الفكر واللاّهوت والفلسفة في الدّيانات التوحيدية الثلاث (اليهودية، المسيحية، الإسلام) هو العرفانية أو الغنوصية Le Gnosticisme. يقول قاسم غني: «كانت الأفكار العرفانية قد تمكّنت من الدّيانتين اليهودية والمسيحية قبل ظهور الإسلام بمدّة طويلة، وأثارت أفكار فيلون الحكيم اليهودي وتعابيره من التأويلات والتفسيرات العرفانية للتوراة في السنين الأولى من القرن الأول الميلادي ما أثارته الصوفيّة بعد ذلك بخصوص تأويل القرآن، وكذلك كانت آراء أفلوطين الملقّب في اصطلاح علم الملل والنحل بالشيخ اليوناني، والفلسفة الأفلاطونية المحدثة قد أثّرت بدورها في الدّيانة المسيحية كثيراً»[١].

ونحن هنا لا ندّعي أننا سنحيط بامتدادات الفكر اليهودي بمختلف تصوّراته ومفاهيمه في التّصوف الإسلامي على سعة مدوّنته وتعدّد قضاياه ومباحثه، وإنّما سنسعى إلى مقاربة هذه المسألة من خلال إشكاليتين رئيستين وهما قضيّة "الإنسان الكامل" وقضيّة "الكلمة" في علاقتهما بمشكل المعرفة، والميتافيزيقا الصّوفية.

III ـ الأثر اليهودي في التصوّف الإسلامي

اعتبرت نظرية "الإنسان الكامل" من أهم الجوانب الفكرية الصوفية التي تأثّرت بنظرية الفكر اليهودي في تصوّر مفهوم "الكلمة".

و"الإنسان الكامل" يُمثّل الكون الجامع والمظهر لجميع الصفات الإلهية يقول ابن عربي في مطلع **الفصوص** لما شاء الحقّ سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلّه، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سرّه إليه، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، غير مجلوة... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم "الإنسان" من حيث هو، (الإنسان الكامل)، عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصّورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التّي هي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم بـ "الإنسان الكبير"[٢].

ويشرح ابن عربي إشكالية خلق اللّه لآدم على صورته (أي على صورة اللّه) انطلاقاً من نظرية في الأسماء الإلهية التي تتجلّى في الوجود على مراتب مثلما تتجلّى الصفات الإلهية في الإنسان الكامل على منازل يقول: «في فصّ حكمة علوية في كلمة

---

(١) قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، م. س، ص ٩٣.
(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، صص ٤٨ ـ ٤٩.

موسوية»؛ «... وأما قولنا بصورته ـ أي صورة العالم ـ فالمراد بها الأسماء والصّفات العلى التي تسمّى الحقّ بها واتّصف بها، فما وصل إلينا من اسم تسمّى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم، فما دبّر العالم أيضاً إلا بصور العالم»[1]. فأسماء الجلال كالقدرة والجبروت والعظمة تحيل على الجلال، وأسماء الجمال تحيل على الجمال، ولذلك قال في شأن خلق آدم إنّه «هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية، فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحا للعالم، فسخّر له العلو والسّفل لكمال الصورة»[2].

نلاحظ إذن كيف اعتبر ابن عربي "الإنسان الكامل" روحاً للعالم فضلاً عن كونه "صورة اللّه" أو خلق على صورة اللّه، والمعنى هنا مجازي. ولهذا عُدّ تصوّف ابن عربي في نظر الدارسين متأثراً بنظرية "الكلمة" كما تبلورت في الفكر الدّيني اليهودي والمسيحي القديم. غير أنّه يجب أن ننتبه إلى الفروق التي تميّز طرح ابن عربي للمسألة، وهو ما يتجلّى من خلال إدماجه معاني الأسماء والصفات الإلهية في فهم ماهيّة الكون والإنسان من جهة العلاقة باللّه، كذلك يجب أن ندرك أن الإنسان الكامل أو آدم الحقيقي في نظر ابن عربي جمع في عين واحدة الحضرة الإلهية بكامل صفاتها، وحضرة "حقيقة الحقائق" وحضرة العالم الطبيعي بما له من روح وعقل وجسم، يقول: «فروحه صورة مصغّرة من روح اللّه وعقله صورة مصغّرة من العقل الكلّي (حقيقة الحقائق) وجسمه صورة مصغّرة من العالم الطبيعي»[3]. ونتيجة لهذا جاء ذاك المفهوم المحوري في تصوف ابن عربي وهو "الكون الأصغر" الذي يعني به الإنسان/ الفرد في مقابل الكون عامة (الكوسموس Le Cosmos)، والإنسان سمي "الكون الأصغر" لأنّ في تركيبته الجسدية والنفسية كل ما في الكون، وهو مركز هذا الكون المسخّر له، وموضع نظر اللّه من العالم لكونه خلق على صورته، وكان أسمى الكائنات، ومن هنا استحق الإنسان العارف الجامع للحضرة الإلهية أن يكون "القطب"[4]، وهي درجة في التخلق بالأخلاق الإلهية على أكمل وجه، وحيازة أسمى مدارج العلم اللّدني والمعرفة بالحقائق الكونية.

---

(١) م. ن، ص ١٩٩.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) راجع ما يقوله ابن عربي في المقارنة بين العالم الصغير والعالم الكبير في: **التدبيرات الإلهية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

(٤) من معاني "القطب" عند ابن عربي: «الغوث، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر اللّه =

وإلى ذلك يشير ابن عربي في أبيات له:

سرّ الوجود الكبير   هذا الوجود الصغير
لولاه ما قال إنّي   أنا الكبير القدير
لا يحجبنّك حدوثي   ولا الفنا والنشور

ويقول:

فإنني إن تأملتني المحيط الكبير   فالقديم بذاتي وللجديد ظهور[1]

ويردّ بعض الدّارسين هذا التّصور بخصوص ماهيّة الإنسان في علاقته بالله والعالم لدى ابن عربي إلى التأثير الذي مارسته عليه الآراء الصوفية للحلاّج، فقد ذهب عفيفي إلى اعتبار الحلاّج أول مسلم فهم الأثر اليهودي القائل إنّ الله خلق آدم على صورته وأوّله وفق هذا المعنى[2]. وهو يتساءل قائلاً: ولا ندري كيف وصل الحلاّج إلى العلم بمثل هذا التأويل ولكنّه كان لا شك متأثراً بمذهب المسيحيين في الحلول من جهة ونظرية فيلون في "الكلمة" من جهة أخرى[3]. ويبرز ذلك من خلال مقارنة عبارة "الفصوص" السابقة بما يقوله الحلاّج في وصف "الهوهو" الذي خلقه الله على صورته وخاطبه في الأزل قبل أن يوجد الخلق، وهو ما عبّر عنه في الأبيات التالية:

سبحان من أظهر ناسوته   سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً   في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه   كلحظة الحاجب بالحاجب[4]

وهذا يعني «أنّ الحلاج أول من تنبّه إلى الأثر اليهودي القائل بأنّ الله خلق آدم على صورته أي على الصورة الإلهية، وبنى على هذا الأثر نظريته في الحلول مفرّقاً بين ناحيتين مختلفتين هما اللاّهوت والنّاسوت. وهما في نظره طبيعتان لا تتّحدان أبداً، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء»[5]. وذلك مقصود بيته الشعري:

مزجت روحك بروحي   كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

= من العالم في كل زمان، وهو على قلب إسرافيل عليه السلام». ابن عربي، **المصطلحات الصّوفية**، ص ٥٦. ولمزيد من التوضيح انظر: الجرجاني، **التعريفات**، مادّة "قطب".

(١) انظر: ابن عربي، **التدبيرات الإلهية**، م. س، ص ٥١.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق، **فصوص الحكم**، م. س، ص ٣٤.

(٣) عفيفي، **نظريات الإسلاميين في الكلمة**، م. س، ص ٦١.

(٤) الحلاج، **الدّيوان**، تح. مصطفى كامل الشيبي، منشورات الجمل ـ ألمانيا، ١٩٩٧، ص ٢٦.

(٥) عفيفي، **مقدمة فصوص الحكم**، م. س، ص ٣٥.

إذ سلّمنا بأن فيلون كان أبرز مرجع استقى منه اللاّهوتيون المسيحيون وفلاسفة الإسلام والمتصوفة منهم على الأخصّ معالم هذه النظرية، نظرية الكلمة الإلهية السارية وخلق الإنسان الكامل على صورة اللّه، فإنّ هذا التّمشي يجعلنا نبحث أكثر عن أوجه تطابق آراء فيلون ومقالات الصّوفية، وهو ما أراد عفيفي أن يعقد له موازنه مؤدّاها أن هناك تطابقاً في المعنى بين مصطلحات فيلون وما يقابلها لدى ابن عربي[1].

مصطلحات ابن عربي في "الكلمة"	**مصطلحات فيلون في "الكلمة" كما هي مترجمة إلى الإنجليزية والعربية**
١ ـ التعيّن الأوّل: المخلوق الأول: الصورة الأولى ...	The first son of God (ابن اللّه الأول)
٢ ـ حقيقة الحقائق	The Idea of Ideas or Archetypal Idea (حقيقة الحقائق أو الحقيقة المثالية)
٣ ـ الهباء أو صورة الحق	The Darkness or Shadow of God (ظل اللّه)
٤ ـ البرزخ	The Intermediate Stage between God and the Universe (الواسطة بين اللّه والعالم)
٥ ـ الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي	The Principle of Revelation (مبدأ الوحي)
٦ ـ إنسان عين الحق	The Glory of God (عظمة اللّه)
٧ ـ الشفيع	The Intercessor or Paraclete (الشفيع)
٨ ـ الإمام؛ القطب: خاتم الرسل. . . الخ	The High Priest... etc. (الكاهن الأعظم)

(١) عفيفي، **نظريات الكلمة**، م. س، ص ٧٢.

وفي السياق ذاته نجد لدى علي سامي النشار رأياً أكثر غرابة وطرافة في آن، إذ يردّ تصوف ابن عربي إلى نوع من الغنّوصية (العرفانية) تمّ استقاؤها من نظرية فيلون في "الكلمة" ومن اليهودية وسيرة النبي موسى كما صوّرها القرآن، وفي هذا يقول: «إنّه (ابن عربي) ليس رجل دين إطلاقاً، ولا رجل زهد ولا تصوّف، بل هو فيلسوف غنّوصي صناعي ممتاز مجمّع موقف، منسق... إنه فيلسوف في نسق الفلاسفة الغنوصيين كأفلوطين وأمونيوس ساكس»[1]. إنّ «التصوف لدى ابن عربي - وفق رؤية النشار - محاولة لتفسير القرآن على الطريقة الذوقية، وهي محاولة لم تأخذ من المسيحيّة ولا من الأفلاطونية المحدثة إلا قليلاً، ولكنها أخذت من موسى القرآن، أي أخذت من اليهودية القرآنية»[2].

وهنا يجدر أنّ نبيّن كيف أنّ الدّراسات التي تقول بالأثر اليهودي في التصوف الإسلامي لا تكتفي برصد الجوانب الفكرية والنظرية الخالصة المتصلة بقضايا الوجود والخلق والإنسان، بل هي تبحث عن مظاهر هذا التأثير في ممارسات الصوفيين وتخلّقاتهم وأورادهم كاستعمال السّبحة والخيط الأزرق والخيط الأسود للدلالة على إنهاء الصوم، كما وجد ذلك في التّلمود[3]. وفي هذا السياق يذهب هارتمان Hartemen في مقال له منشور حول "أصل التصوف" إلى أن الأفكار والمبادئ الصوفية للمسلمين مدينة إلى الفلسفة الهندية والقبّالة اليهودية والرهبنة المسيحية[4].

وقد وجد القائلون بالأثر اليهودي في التصوف الإسلامي نصوصاً وأقوالاً كثيرة في كلام الصوفية تدّل في نظرهم على الاقتباس من الفكر اليهودي عند صياغة النظرية الصوفية في تفسير ماهيّة الوجود والألوهية وصلة اللّه بالإنسان، لا سيما وأن التأثير اليهودي كان يجري بالتساوق مع التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي، أو هو قد تمّ عبره. يقول توفيق بن عامر: «إن بداية التأثير بهذا المصدر قد كانت عبر "الإسرائيليات والنصرانيات" كما تسرّب الأثر اليهودي عن طريق السبئية[*] إلى التشيّع ثم توالى إلى

(١) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، م. س، ج٣، ص ٣١.
(٢) م. ن، ص ٣٢.
(٣) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، وكالة المطبوعات الكويتية، ١٩٧٨، ص ٣٢ - ٣٣.
(٤) Revue *Der Islam*, 1916.
(*) **السبئية** أتباع عبد اللّه بن سبأ يهودي يمني أسلم في السنة السابعة من خلافة عثمان بن عفّان، واشتهر بقوله لعلي بن أبي طالب «أنت إله حقّاً» فنفاه علي إلى المدائن وهو يقول: لم يمت علي، ولم يقتل ابن ملجم إلاّ شيطاناً. راجع عبد المنعم حفني، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود**، م. س، ص ١٢١.

التّصوف فكان لنظرية "الكلمة الإلهية" وتوسّطها بين اللّه والوجود على غرار ما فلسفه "فيلون" اليهودي انعكاس في مقولات "الحقيقة المحمدية" و"النور المحمدي" ثم في مفهوم "الولاية"»[1].

لكن يحب التفريق هنا بين مستويين اثنين بخصوص بحث الأثر اليهودي في التصوف الإسلامي.

يتعلّق **الأوّل** باهتمام الصوفية بسيرة النبي موسى، وكتاب **التوراة** في سياق اهتمامهم برسائل الأنبياء جميعاً، باعتبار كلّ واحدة منها تعدّ تجلّياً من تجلّيات الحقّ الإلهي، وانعكاساً للنّور الإلهي في الكون والإنسان، ولهذا يتسنّى للقطب الصوفي (الوليّ) أن يدرك البعد السّري العرفاني لمقامها، ولهذا الاعتبار جاء كتاب **فصوص الحكم** لابن عربي مستوعباً لهذه المسألة، إذ اشتمل على فصل بعنوان: «فصّ حكمة علوية في كلمة موسوية»[2]، كما نجد لدى الشيخ الأكبر استعادة مستمرّة إلى سيرة النّبي موسى وإحالة إلى كلامه، وهو يصل ذلك بسلسلة الأنبياء المذكورين في القرآن جميعاً، من ذلك قوله ـ بخصوص مقام "المحبّة" ـ: «اعلم وفّقك اللّه أن الحبّ مقام إلهي، فإنّه وصف به نفسه وتسمّى بالودود، وفي الخبر بالمحبّ، ومما أوحى به إلى موسى في التوراة: يا ابن آدم إنّي وحقّي لك محبّ، فبحقي عليك، كن لي محبّا»[3]. وفي فص «حكمة علوية في كلمة موسوية» يقول: «كانت حركة العالم حبيّة للكمال فافهم... ما ثمّ حركة في الكون إلا وهي حبية»[4].

ويتعلق **الثاني** بالأفكار والتصورات والمبادئ المستقاة من الفكر اليهودي ومن نصوص "القبالة" أو تعاليم التلمود أو أقوال المتفلسفين اليهود في "الكلمة" والألوهية، والخلق والإنسان مثلما أشرنا إلى ذلك أعلاه، وهو ما نبيّن جانباً منه هنا.

إنّ مفهوم "الكلمة" في تصوّف ابن عربي يؤدّي معاني ويحيل إلى تصوّرات ليست مطابقة بالضرورة لما ورد في الفكر اليهودي أو نظيره المسيحي؛ إنّها تكتسب دلالاتها من خلال سياق البناء الفكري للنسق الصوفي في علاقته بالتجربة الروحية ومعراج المحبّة الإلهية. لقد عمل ابن عربي على إعادة إنتاج "الحقيقة الكلّية" في تجلّياتها الإلهية، عبر مسار التاريخ الرّوحي للأنبياء جميعاً، منطلقاً في ذلك من الآية

---

(١) توفيق بن عامر، «التراث الصوفي، المؤثرات الثقافية والنّزعات الفلسفية»، مجلة **الحياة الثقافية**، تونس، شباط/ فيفري ٢٠٠٠، العدد ١١٢، ص ٩.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، م. س، صص ١٩٧ ـ ٢١٢.

(٣) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م. س، ج٢، ص ٣٢٢.

(٤) ابن عربي، **فصوص الحكم**، م. س، ص ٢٠٤.

القرآنية القائلة: «إنّما المسيح عيسى بن مريم رسول اللّه وكلمته» (سورة النساء، الآية ١٧١) ليستنتج أفكاراً ومعاني ذات أبعاد أنطولوجية وميتافيزيقية تتعلق بأسرار "النبوّة" و"الختم" ومعاني "الكلمة الإلهية". ويتّضح ذلك أكثر من خلال قوله: إنّه «لمّا كان النبي عيسى يمثّل ختم الولاية العامّة في دائرة الأقطاب المحمّديين فإن محمّد هو ختم النّبوة تماماً كعيسى خاتم الولاية»[1]. وهذا يعني أنّ ابن عربي وسّع في فهم دائرة الكلمة الإلهية، من جهة دلالاتها على حقائق النبوّات ورسالاتهم منذ البدء إلى ختم الولاية مع عيسى، وأخيراً ختم النبوّة مع محمّد، ليبدأ مسار الاقتباس من "مشكاة النبوّة" و"بؤرة الحقيقة" ويستمر ذلك مع الأقطاب المحمّديين الوارثين (الإنسان الكامل/الأولياء) وهذا بدليل كلام ابن عربي الذي يوضّح هذا المعنى في قوله: «قال الحقّ للكلمة، أنت مربوبي وأنا ربّك، أعطيتك أسمائي وصفاتي، فمن رآك رآني ومن أطاعك أطاعني، ومن علّمك علّمني، ومن جهلك جهلني. فغاية من هم دونك، أن يتوصّلوا إلى معرفة نفوسهم منك، وغاية معرفتهم بك، العلم بوجودك، ولا بكيفيتك... فاعلم أنّ من دونك في حكم التبعية لك، كما أنت في حكم التبعية لي، فأنت ثوبي، وأنت ردائي، وأنت غطائي»[2].

إن مثل هذا التصور للمكانة الأنطولوجية والكوسمولوجية "للكلمة" يستوجب منّا أن نبحث في طبيعة الدلالات والمناحي المتعدّدة لاستعمالات مفهوم "الكلمة"، وسياقات تداوله في النسق الصوفي لابن عربي، وهي سياقات انطولوجية وميتافيزيقية وكوسمولوجية وإبستيمولوجية تتصل بمشكل المعرفة في أبعاده القصوى، وبمنزلة الإنسان في الكون من جهة علاقته باللّه ونبوّة الأنبياء. وعندها من الممكن أن تبرز لنا الصورة الحقيقية لفكر ابن عربي وميزته في آن، وهي ميزة لم تقطع كلياً مع نظريات الكلمة في اللاهوت المسيحي والفكر اليهودي والأفلاطونية المحدثة، بل أعادت التأسيس لها في مرجعيات وبنيات فكرية جديدة، ولّدتها خصوصيّة التّجربة الرّوحية في الإسلام، مثلما جرى ذلك طبقاً لمبادئ وتصوّرات واستراتيجيات كتابة جديدة.

إنّ الكلمة في تصوّف الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي تؤدّي أوّلاً معنى أنطولوجياً ميتافيزيقياً كما اتّضح ذلك من نصّه الوارد أعلاه، وهو ما يعني أن "الكلمة" تمثّل مبدأ للتكوين، والتدبير، والحياة، وتساوي "العقل الأوّل" أو "الدّرة البيضاء"، فهي قوة عاقلة سارية في جميع أنحاء الكون. يقول في مقدمة **فصوص الحكم** مشيراً

---

(١) لقد توسعنا في تحليل فكرة ختم الولاية مع النبي عيسى وصلتها بختم النبوّة مع الرسول محمد في كتابنا: **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية**، م. س، ص ١١٠ وما بعدها.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م. س، م٢، ص ٢٧٦.

إلى معنى الكلمة الميتافيزيقي: «الحمد لله مُنزّل الحكم على قلوب الكلم [جمع كلمة] بأحدية الطريق الأهمّ من المقام الأقدم...»[١].

وتعني الكلمة من النّاحية الصوفيّة الخالصة "الحقيقة المحمّدية"، و"القطب"، "وروح الخاتم"، و"مشكاة خاتم الرّسل" حيث تكون هي الأصل الذي يستمدّ منه كلّ علم إلهيّ باطنيّ، كما تكون منبع الوحي والإلهام، وهذا بدليل كلامه عن معنى القطب الواحد وما يختصّ به، إذ يقول: «وأمّا القطب الواحد فهو روح محمد ﷺ، وهو الممدّ لجميع الأنبياء والرّسل سلام الله عليهم أجمعين والأقطاب من حين النشء الإنساني إلى يوم القيامة»...[٢].

ولهذا الرّوح المحمّدي مظاهر في العالم، وأكمل مظهره هو في قطب الزمان وفي الأفراد وفي ختم الولاية العامّة الذي هو النبيّ عيسى[٣].

أما من جهة علاقة "الكلمة" بالإنسان فنجده يطلق عليها اسم "الحقيقة الإنسانية"، و"آدم"، و"الإنسان الكامل" الذي من معانيه في هذا المجال: «عين جلاء مرآة العالم...، الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي، فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم... وسمّاه (الله) خليفة... لأنه تعالى الحافّ به خلقه... فلا يزال العالم محفوظاً، ما دام فيه هذا الإنسان الكامل»[٤].

واعتبر ابن عربي الكلمة سجلاً أحصى فيه الله كلّ شيء عدداً، وهنا يسميها الكتاب "والقلم الأعلى" و"علم التفصيل"[٥].

ومن جهة كونها أصلاً لكلّ الموجودات، يسمّيها الهيولى[*]، أو المادّة الأولى أو الهباء أو العنقاء، باعتبارها المادّة التي فتّح الله فيها صورة العالم. يقول ابن عربي:

---

(١) م. ن، ص ١٥١.

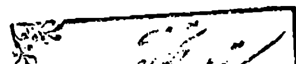
(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) ابن عربي، **فصوص الحكم**، الفص الآدمي، ج١، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٤) الإدريسي العدلوني، **مصطلحات التصوف الفلسفي**، م. س، ص ١٨٤.

(٥) ابن عربي، **فصوص الحكم**، الفص الشعيبي، ج١، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(*) الهيولى في الأصل اصطلاح فلسفي يوناني يعني الأصل أو المادّة الأولى للشيء أو لجسم الإنسان، وهي اصطلاحاً جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال. انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج٢، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤، ص ٥٣٦.
لكنّ الشيخ الأكبر استخدم هذا الاصطلاح في سياق البناء النّسقي لخطابه بعد أن أقدم على تحويل مدلوله الذي أعيد تشكيله بحسب السياق الصوفي. وتلك ميزة من ميزات الكتابة الصوفية عند ابن عربي إذ هي تقوم على تحويل معاني الاصطلاحات ومدلولاتها وإعطائها وظائف مغايرة تكتسبها داخل النسق الصّوفي.



«إنّ الهيولى تؤخذ من كلّ صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها أي الكلمة».

تلك أفكار واستنتاجات مختزلة بخصوص مسألة "الكلمة" بين أنماط الفكر الصوفي في الدّيانات التّوحيدية الثلاث. ورغم اقتضابها سعت أن تكون دّالة، ووافية بالغرض بخصوص إشكالية فكريّة دينيّة فلسفيّة ذات مكانة مهمّة في تاريخ الثقافة الشرقيّة، والأديان التّوحيدية.

وقد خصّصنا مجال اشتغالنا بمقاربة طبيعة العلاقة التي ربطت بين التصوف الإسلامي والفكر اليهودي من خلال بحث مفهوم "الكلمة"، هذا المفهوم الإشكالي الذي تنازعت الخوض فيه حقول معرفية فلسفية (فلاسفة اليونان، والأفلاطونية المحدثة)، وتيولوجية دينية (اللاّهوتيون المسيحيون، ومفكرو اليهودية وعلى الأخصّ منهم فيلون)، لتعرف "الكلمة" بعد ذلك دلالات أوسع، وتعريفات أشمل وأكثر دقة مع ابن عربي، يتداخل فيها الفلسفي الأنطولوجي باللاّهوتي الدّيني، والصّوفي الرّوحي بالكوسمولوجي الكلّي...

لكنّ السؤال الذي بدا لنا طرحه وجيهاً في خاتمة هذه المقاربة، وانطلاقاً من مستوى التنظير العميق الذي أنجزه ابن عربي بشأن مفهوم "الكلمة"، وإعادة التأسيس له، هو: لماذا استطاع الفكر الصّوفي اليهوديّ أن ينفذ إلى سياقات الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر والعلوم الإنسانية لا سيّما لدى مدرسة فرانكفورت فيؤثّر في مساراتها بقوة، ويطبع إشكالياتها الكبرى، وهو ما يذهب إلى تأكيده يورغن هابرماس Jurgen Habermas عالم الاجتماع والفيلسوف الألماني المعاصر(١).

لقد تناول هابرماس هذه المسألة انطلاقاً من قراءة نقدية لتاريخ الفلسفة وعلوم الإنسان تكشف عن مفارقات وإشكاليات كبرى مسكوت عنها. فهو يرى أنّ الميتافيزيقا في الغرب حققت توازناً بين الدّين والفلسفة قوامه التّجاوز والتضادّ. فالفلسفة والدّين اكتفيا إلى حدود زمن هيغل Hégel (ت ١٨٣١) بالاضطلاع بوظائف مختلفة، إذ كانت الفلسفة تركن إلى الحقيقة الدّينية رغم نقدها لها، لكن بعد هيغل تغيّرت هذه العلاقة، لتظهر سياقات جديدة. وفهمُ ذلك في نظر هابرماس مشترط بتتبّع نفاذ الفكر اليهودي من الشرخ الذي أحدثه انهيار ذاك التواصل المركّب بين الدين والفلسفة في العصر الكلاسيكي.

---

(١) انظر كتابه: *Profils philosophique et politique*, Paris, Gallimard, 1991. وراجع الفصول المترجمة من هذا الكتاب من قبل نظير جاهل، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

ونقد هابرماس لهذا الفكر جاء مستنداً إلى ميزتين: التّأويل والدعوة الصوفية القبالية المتمحورة حول فكرة الخلاص. إنّ تفسير منطوق نصوص **التوراة** سواء التفسير الحاخامي أو التفسير القبالي، هو الذي أعدّ طوال قرون الفكر اليهودي لممارسة التأويل من خلال التعليق والشرح والتحليل، إنّ ما يلاحظه هابرماس في هذا المجال هو أنّ هذه اللحظة التأويلية العلموية Scientifisme كانت ضرورية لتقدّم الفكر اليهودي إيجابياً واضطلاعه بدور فعال من خلال مفهوم الخلاص الصوفي لما تركه انحسار الميتافيزيقا من فراغ. أي أنّ الفكر اليهودي استطاع أن يستوعب مأزق الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة في ضوء فكرة الخلاص الصوفي، وانطلاقاً من توسيع أفق تأويل النّصوص الدّينية، وهو ما لم يتوفر إمكان القيام به بالنسبة إلى العقل التأويلي في الإسلام سواء في منحاه الصوفي الإشراقي أو الفلسفي العقلاني. وذلك لأسباب كثيرة من أبرزها رفض المؤسسة الدينية الرسمية ممثّلة في سلطة الفقهاء وأصحاب الفتاوى الدينية لعمل العقل المؤوّل وثمراته، واعتراضهم على كل معرفة جاءت نتيجة للتجارب الصوفية أو للإشراق والذوق الحدسي.

ـ ٣ ـ

التّصوف الإسلامي والفلسفة اليونانية

(أضواء على ترحّل مفهوم الحكمة بين ثقافتين)

يبدو الفكر الصوفي عند قراءته من جهة عمقه المعرفي والوجودي خطاباً فلسفيّاً أو هو بمثابة الفلسفة، وإن كان في بنيته العميقة مختلفاً عن الفلسفة. لقد استقرّت البحوث والقراءات المنجزة في هذا السّياق على تقرير صلته المتينة بالفلسفة القديمة عامّة، واليونانية منها على نحو أخصّ، اعتباراً لكون اصطلاحات الفلاسفة ومقولاتهم تبدو ذات حضور مكثّف وفاعل في النصّ الصوفي. ولئن ظلّ أعلام الصوفية من الذين خاضوا في قضايا المعرفة والوجود والإلهيات والإنسانيات والأخلاق يؤكدون تميّز خطابهم عن خطاب الفلاسفة[1]، فإن أغلب الدّارسين المعاصرين من عرب ومستشرقين ظلّوا يؤكدون بدورهم تأثّر المتصوفة بالفلسفة، واقتباسهم لمصطلحاتها ومفاهيمها، واستنادهم إليها في بناء الخطاب الصّوفي من حيث هو قول في المعرفة والوجود والإنسان، إلى حدّ يجعل منه شكلاً من أشكال القول في الفلسفة. ولهذا سنسعى في معرض هذا المبحث هذا إلى الكشف عن طبيعة العلاقة الكائنة بين التّصوف الإسلامي والفلسفة اليونانية، وسننظر في المتن الصّوفي باحثين في منطوقه المعرفي، ونظامه الفكري من جهة العلاقة بالفلسفة بعامة، وبالحكمة على وجه التّخصيص، استناداً إلى طبيعة المدلول الذي يختصّ به مصطلح "حكمة". وهذا يعني أنّنا سنتطرّق إلى دراسة الخطاب الصّوفي من جهة مباينته للخطاب الفلسفي، وتداخله معه في آن من جهة الاصطلاحات المستخدمة.

سننطلق من فرضية أساسية مفادها أنّ الفكر الصوفي في الإسلام اختصّ بماهية محدّدة له، ماهيّة يلتقي فيها مع جوهر الفكر الفلسفي من جهة الانشغال بإشكالية المعرفة في بُعدها الكلّي والأنطولوجي ويختلف عنه من جهة ثمرات تجربة تحصيل المعرفة وخوض إشكالياتها وطبيعة المفاهيم النّاجمة عنها. ومن هنا يُمكن أن نخلص

(١) سنبيّن ذلك لاحقاً من خلال نماذج من نصوص المتصوفة كابن عربي وابن سبعين.

إلى طرح التساؤل التالي: هل أن تأكيد أرباب الصّوفية لخصوصيّة خطابهم في المعرفة والوجود واختلافه عن الفلسفة ـ وإن كان يقاسمها مجال الاهتمام نفسه ـ أطروحة ذات وجاهة منطقيّة ومعقولية ما، أم أنّ الطرح الذي يؤكد نسبة التصوف إلى الفلسفة وتأثّره بها صائب، وله ما يدعمه؟

سيقودنا هذا المسار حتماً إلى النّظر في مقولة "التّصوف الفلسفي" والبحث في مضمراتها الإشكالية التي قد تنطوي على مفارقات منها: إذ كان "التّصوف" ذا ماهيّة خاصة به فلماذا نضيف إليه نعت "الفلسفي" بياء النسبة؟ هل هذه النسبة للمشاركة أم للمطابقة وتحديد الهويّة؟ فإذا تأكد افتراض المشاركة فما هي حدود الفصل، وهل يمكن عندها أن نتحدّث عن تباين أو تجاور بين حقلين من المعرفة؟ وإذا كان الأمر يتعلق بالمطابقة فهل يعني أن التّصوف هو فلسفة ما، وأنّ الفلسفة في بعد من أبعادها تصوّف أو نزوع صوفيّ نحو الحقيقة؟ وهو ما عبّر عنه هنري كوربان عندما اعتبر أن الفلسفة الإسلامية لم تتوقف مع نكبة ابن رشد (ت ٥٩٨هـ/ ١١٩٥م) كما تُجمع على ذلك أغلب دراسات تاريخ الفلسفة في الإسلام، بل يعتبر أن خصوبة القول الفلسفي في الإسلام استمرّت مع ابن عربي ذاك الذي يعتبره الممثل الأوحد للفلسفة الميتافيزيقية بالنسبة إلى الثقافة العربية والحقبة الوسيطية، وجلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، وصدر الدين الشيرازي وغيرهم من حكماء الإشراق[(١)].

سنجعل من قضيّة نحت مدلول "التّصوف" في علاقته بمصطلح "الحكمة" الذي جرى استخدامه في سياقي الفلسفة اليونانية والتّصوف الإسلامي على السّواء ـ مجالاً نشتغل عبره على مشكل الصّلة بينهما، وذلك لإدراك طبيعة البناء المفهومي والاصطلاحي لكليهما، وعندها يمكن أن ننفذ إلى مقاربة مضمون الأطروحة التي تقول بالتأثير الفلسفي اليوناني في التصوف الإسلامي، وفهم أسسها المعرفية وطبيعة منهجها.

I ـ الأفلاطونية المحدثة والأثر الفلسفي في التّصوف الإسلامي

إنّ الدّراسات التي تقول بتأثير الفلسفة اليونانية في التّصوف الإسلامي تحصر مصدر هذا التأثير في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة التي امتدت مقولاتها ومفاهيمها إلى كل مناحي الفكر الفلسفي والصّوفي لدى المسلمين. ولكنّ مؤرخي الفكر يؤكدون أن

---

(١) انظر هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي، بيروت، عويدات للنشر، ط٢: ١٩٩٨، ص ٣٢٩ وما بعدها.

ذلك التّراث لم يعرفه المسلمون في أصوله، وإنّما عرفوه عن طريق التلقين الشفوي من جهة، وبوساطة المختصرات التّي ألّفها بعض السّريان المسيحيين من ناحية أخرى[1]. فهم لم يعرفوا أفلوطين (ت ٢٧٠م) المؤسس الحقيقي لمذهب الأفلاطونية المحدثة، ولا كتابه **التاسوعات** وإن كان يشير إليه الشهرستاني إشارة عابرة، ويلقّبه بـ"الشيخ اليوناني"[2]. كذلك لم يعرفوا عن فورفوريوس تلميذ أفلوطين المقرّب وناشر كتبه أكثر من أنّه صاحب كتاب **المدخل إلى منطق أرسطو** ـ وهو المدخل المعروف باسم "إيساغوجي" ـ، ولم يعرفوا عن أبروقلس إلاّ رأيه في قدم العالم الذي ردّ عليه من المسيحيين يحيى النحوي ومن المسلمين أبو حامد الغزالي. وكذلك الشأن بخصوص يمبليخوس أكبر رموز الفرع الثاني للمدرسة الأفلاطونية المحدثة الذي لم يعرفوا عنه إلا القليل المبسّط.

هنا يجب أن نوضح أن أغلب الدارسين الذين قالوا بالتّأثير الفلسفي اليوناني في التّصوف الإسلامي يربطون هذا التّأثير بأفلوطين وبأفكاره المتعلّقة بنظرية الفيض والصدور، أو بمبدأ تراتب العقول والنفوس الفلكية عن الأوّل الذي هو اللّه. كذلك يبحثون عن أوجه التأثير في تلك الأقوال التّي ترى أنّ المعرفة تكون وحيّاً، وإلهاماً، أو تشرق في نفس الحكيم مباشرة نتيجة لتساميه بالفكر والرّوح وتجرّده عن عوالم الحسّ[3]. ولمّا كان لهذه الأفكار صلة بما جاء في **جمهورية** أفلاطون و**محاوراته**، فإنّ

---

(١) أبو العلاء عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، م. س، ص ٧٨.

(٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**، بيروت، دار المعرفة، ج٢، ١٩٩٨، ص ٤٧١.

(٣) من أبرز المستشرقين القائلين بالأثر اليوناني في التّصوف الإسلامي، آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر ١٩٨٦، ص ٤٧١ وما بعدها. وانظر كوربان في "مقدمة" **مؤلفات السهروردي** باريس ١٩٤٤، **والإسلام الإيراني**، باريس ١٩٧١، Nicholson, «Origin and Development of Soufism», *Journal of the Asiatic Society*, 1906, pp. 303-320. ومن الدارسين العرب والشرقيين القائلين بالتأثير اليوناني في التصوف الإسلامي محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، صص ٥٥ ـ ٦٤. محمد علي أبو ريان، **أصول الفلسفة الإشراقية**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٧١، ص ٨٦ وما بعدها. وانظر لنفس المؤلف، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٣، صص ٤١٠ ـ ٤١١. عبد القادر محمود محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي، ص ٢١. قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، صص ١٠٨، ١١٥، ١١٦، ١٢٧، ١٣٤، ١٣٥، ١٨١، ٢١٠. كذلك انظر ما كتبه أبو العلاء عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، صص ٧٨ ـ ٨٧، ودراسته المنشورة **بمجلة كلية الآداب** القاهرة: «من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية». A.E.Afifi, «The Influence of Hermetic Literature in Muslim Thought», in *Bosoas*, X III, 1950. وانظر كذلك ما كتبه جورج شحاته قنواتي حول =

البعض ذهب إلى القول بتأثير أفلاطون في التّصوف الإسلامي عبر الشروح والتعاليق التي أنجزها أتباع هذه المدرسة أو من خلال مقالات فلاسفة الإسلام كالكندي (ت ٢٥٥هـ) والفارابي (٣٣٩هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، فمن خلال ذلك تسرّبت بعض الأقوال والتصوّرات الفلسفية الأرسطية إلى التّصوف الإسلامي وبدا أثرها واضحاً لا سيّما في مبحثي الميتافيزيقا والوجود. وهكذا فإنّ التأثير الفلسفي اليوناني يكون بحسب القائلين به مرتّباً كالآتي: أفلوطين ثم أفلاطون ثم أرسطو. وقد ثبت أنّ آراء أفلوطين وصلت إلى العالم الإسلامي منسوبة خطأً إلى أرسطو من خلال كتاب **أثولوجيا أرسطو** الذي هو في الأصل لأفلوطين، خاصّة إذ علمنا أن أفلوطين أعاد كتابة كلّ الأفكار الغنوصية وفق قراءته الخاصّة، وأعاد صياغة مادّتها ورتّبها وجعل منها مذهباً فلسفياً يقبل به العقل[١].

تذهب الدّراسات التي تقول بالتأثير اليوناني في التصوف الإسلامي إلى أنّ نظرية الصوفية في الكشف والشهود أفلاطونية محدثة في صميمها، وكذلك نظرياتهم في المعرفة التي هي ترجمة لكلمة "غنوص" Gnose اليونانية، والأمر نفسه بالنسبة إلى نظريتهم في النفس ونزولها من عالم المثل، وكلامهم في العقل الأوّل والنّفس الكليّة والفيوضات التي تعود في مجملها إلى مصادر أفلاطونية محدثة مع قليل أو كثير من التحوير[٢]. فقول الأفلاطونية المحدثة إنّ العقل الأوّل الذي تستمدّ منه كل الموجودات وجودها هو أولّ فيض عن اللّه، له ما يناظره في كلام ابن عربي والسّهروردي وابن الفارض. يقول مصطفى حلمي: «.... وهذا كلام نجد له نظيراً عند محيي الدين بن عربي في وحدته الوجودية، وفي نظريته في الحقيقة المحمدية التي يعدّها أوّل فيض من الذّات الإلهية، ويعدّ بقيّة الموجودات فيوضات لها، (وكذلك الشأن بخصوص) ابن الفارض في وحدته الشّهودية، وفي مذهبه في القطبية، وهي عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التي كانت أوّل تعيّن فاضت منه، وصدرت عنه التعيّنات الأخرى من روحيّة وماديّة، وعند شهاب الدّين السّهروردي الحلبي المقتول في حكمته الإشراقية التي يجعل فيها من اللّه نوراً فياضاً بالأنوار القاهرة، وهي النفوس»[٣].

= التصوف الإسلامي ضمن مجلّد، **تراث الإسلام**، تحت إشراف جوزيف شاخت ترجمة حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ج٢، ط٢، عدد ٢٣٤، حزيران/ يونيو، ١٩٩٥.

(١) حنّا الفاخوري، خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج١، بيروت، النهضة العربية/ دار الجيل، ١٩٩٣، ص ١٠٤.

(٢) أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، م. س، ص ٧٩.

(٣) مصطفى حلمي، **الحياة الروحية**، م. س، ص ٥٨، ٥٩.

نلاحظ إذن مدى إلحاح مصطفى حلمي في اعتبار "الحقيقة المحمّدية" التي هي مفهوم صوفي خالص بمثابة "العقل الكلي" أو "العقل الأوّل" في "الأفلاطونية المحدثة" من دون مراعاة خصوصيّة هذا المفهوم، أو طبيعة السياق المعرفي الخاصّ بكلا النسقين: الأفلاطونية المحدثة والتصوف الإسلامي. ونجد الفكرة نفسها لدى نيكلسون Nicholson الذي يؤكد التّأثير اليوناني في التّصوف الإسلامي بقوله: «إنّه لا مناص من الاعتراف بما في التّصوف من امتزاج الفكر اليوناني والدّين الشرقي لا سيّما الأفلاطونية المحدثة والنصرانية والغنوصية»[1].

يجب أن نوضّح أنّ فعل التّأثير اليوناني في التّصوف الإسلامي من منظور مصطفى حلمي لم يحدث زمن النشأة حيث كان الدّين الإسلامي ومعاني الزهد مصادر أولى للأفكار الصّوفية. فباستثناء ذي النّون المصري الذي مال إلى الكلام في الحكمة[2]، وأخذ عن علوم الإسكندرية واقتبس من الأفلاطونية المحدثة والفلسفة اليونانية، والذي كان أوّل من تكلّم في الحكمة الإلهية، يصعب أن نجد من تأثّر بالفلسفة اليونانية أو الأفلاطونية المحدثة[3].

لكن في ما تتمثل على وجه التحديد المصادر والينابيع اليونانية التي اقتبس منها متصوفة الإسلام، وما صلتها بعلوم مدرسة الإسكندرية والأفلاطونية المحدثة؟

إنّ هناك ثلاثة مؤلفات عرفها المسلمون قبل انتهاء القرن الثالث الهجري[4]، وكانت لا شك مرجعاً لهم في هذا المذهب، وإن لم يعرفوها على أنها من المؤلفات المصدرية ضمن مدوّنة هذا المذهب. ولكلّ من هذه المصادر الثلاثة تاريخ لا يزال محاطاً بالغموض، ولا يزال رهن البحث والتحقيق.

أوّل هذه المصنّفات كتاب **أثولوجيا أرسطاطاليس، أو قول في الرّبوبية**. ويشير عنوان الكتاب إلى نسبته إلى أرسطو، وهي نسبة برهن البحث الحديث على خطئها، إذ أنه ملخص لأبواب كتاب: **التاسوعات لأفلوطين**[5].

---

(١) Nicholson, «Origin and Development of Sufism», *op. cit.*, p. 310.

(٢) مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، م. س، ص ٦٢. وراجع قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، م. س، ص ١٢٧. وانظر نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة نور الدين شريبه، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٤٩، ص ٣٣.

(٣) مصطفى حلمي، **الحياة الرّوحية في الإسلام**، م. س، ص ٦٣.

(٤) انظر عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، م. س، ص ٨٠.

(٥) لمزيد من التوسع في مضمون هذا الكتاب انظر: غسان خالد، **أفلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب)**، بيروت - باريس، منشورات عويدات، ١٩٨٣، وقد عرّب عبد المسيح بن =

الثاني، وهو أقّل شهرة من الأوّل وإن لم يكن أقلّ منه أثراً في الفلسفة والتصوف الإسلاميين هو كتاب **الإيضاح في الخير المحض**، يُنسب خطأً إلى أرسطو أيضاً. إنه في الحقيقة ملخّص لكتاب **المبادئ الإلهية** (استطخيوسيس ثيولوغيقي) الذّي ألّفه أبروقلس (٤١٠ ـ ٤٨٥م) أعظم رموز المذهب الأفلاطوني الحديث في مدرسة أثينا[١]، ولم يتضح ما إذا كان كتاب **الإيضاح** من تلخيص بعض المسلمين ممن كان له علم بكتاب أبروقلس، أو أنّه ترجمة لأصل يوناني ضاع، ولكنّ الكتاب قد ترجم عن نسخته العربية إلى اللغة اللاتينية، وعرفت هذه الترجمة باسم **كتاب العلل** الذي وضع عليه القديس توما الأكويني (ت ١٢٧٤م) شرحه المشهود.

وبين كتابي **أثولوجيا أرسطاطاليس والإيضاح في الخير المحض** مشابهة كبيرة لا في المادّة فحسب بل في الأسلوب والاصطلاحات ممّا حمل بعض النقاد على القول إنّ الكتابين صدرا عن قلم واحد[٢].

أما التّأليف **الثالث** فيتمثل في الكتابات التي وضعها كاهن سوري مجهول الاسم من تلاميذ استيفن بارصديلي ـ من رجال القرن الخامس الميلادي ـ وقد نسبت خطأً إلى ديونيسوس الأريوباغي أحد الذين تنصّروا على يد القدّيس بولص. ولكن ديونيسوس الأريوباغي لم يكن إلاّ كاهناً سورياً أخفى اسمه لأمر ما، وعنوان هذه الكتابات هو **اللّه المقدّس** ويبدو أنّها ترجمت فور ظهورها مباشرة إلى اللغة السريانية، ثم إلى اللغة اللاّتينية سنة ٨٥٠م على يد سكوتس أريجينا، وأنّه لم ينته القرن التاسع الميلادي/ الثالث الهجري حتّى كانت معروفة في العالم المسيحي من ضفاف دجلة إلى المحيط الأطلسي[٣]، وأثّرت بقوّة في المسيحية والإسلام[٤].

والحقيقة أنّ أغلب الدارسين يرون أنّ لهذه المؤلفات تأثيرها في التصوف المسيحي ثم في التّصوف الإسلامي لكونها تؤكد الجانب الإلهيّ لا في المسيح وحده،

= عبد اللّه بن ناعمة الحمصي أجزاء من **التّاسوعات** بعنوان **أثولوجيا أرسطو** وقدّم لها الكندي، (ت ٢٥٥هـ)، انظر خليل الجرّ وحنّا الفاخوري، **تاريخ الفلسفة العربية**، م.س، ١٩٩٣، ص ١٨.

(١) اشتهر هذا الفيلسوف بمنحاه الصوفي في الحياة. جمع في فلسفته عناصر أفلاطونية وأخرى أرسطية وثالثة أفلاطونية محدثة ومزجها بالطقوس والشعائر الدينية الشرقية متأثراً في ذلك بأفلاطون ويلمبليخوس. فكان أبرز ممثل للعقل اليوناني في العصر الهيلنستي. انظر عباس عطيتو، **ملامح الفكر الفلسفي والديني**، ص ٢٣٦.

(٢) عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، م. س، ص ٨١. وانظر قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، م. س، ص ١٠٨.

(٣) قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، م. س.

(٤) م. ن، ص ١٣٦.

بل في الإنسان من حيث هو إنسان. وخلاصة الفكرة الرئيسية فيها أن ماهيّة الألوهيّة موجودة في كلّ إنسان، وأنّ الحياة الدّنيا ليست سوى صورة من الحياة الإلهية العليا، وأن مصير الإنسان إلى اللّه، وأنّ عليه المعرفة بأسرار الوجود والألوهية والعوالم العلوية. ومن ثمّ فلا سبيل للاتصال باللّه إلا برياضة النفس وتصفيتها والاستغراق في الحياة الروحيّة والتّصوف، بل لا وسيلة إلى معرفة اللّه إلا به، وهو ما ساعد على أن تصير مشكلة المعرفة قضيّة ذات بُعد أخلاقي ذوقي ونفس تطهيري استحال معه التصوف إلى أخلاق محبّة[1].

وفي هذا السياق بدت عقيدة "الحلول" L'incarnation لبعضهم مجرد صورة من صور اتّحاد اللاّهوت بالناسوت، وهي ذات صلة متينة بالفكرة القائلة: إنّ كلّ شيء فيض من اللّه صدر عنه كما يفيض النور عن الشّمس عند بزوغها. وفي هذا السّياق يُعتبر شوق الإنسان إلى اللّه علامة على حنين النّفس إلى الرّجوع إليه، لكون كلّ شيء منه وإليه[2]. إنّ التصورات المكونة للبناء النظري لعقيدة الحلول تجعلها قريبة جداً من الأفلاطونية المحدثة، إن لم تكن موافقة لها على التمام.

وقد أدرجت الكنيسة الشرقية هذه المعاني ضمن تعاليمها[3]، وهو ما كان له صداه في الفكر الصّوفي والفلسفي والإنساني عامة، وفي التصوف الإسلامي بوجه خاص. يقول أبو العلاء عفيفي: «فليس كلام الصوفية في الفيض الإلهي والتجليات، وقولهم في اللّه إنّه الأوّل والآخر والظاهر والباطن ـ بالمعنى الفلسفي ـ إلا صدى لبعض المعاني السالفة الذكر»[4]. ويوافق هذا الاستنتاج ما خلص إليه قاسم غنيّ، حين قال: «إنه بموجب الأفلاطونية أخذ التّصوف الإسلامي منحى التفكير»[5].

وفي السّياق ذاته يذهب محمد علي أبو ريان[6] إلى اعتبار التصوف الإشراقي كما مثّله السهروردي خاصّة في مجموعه مذهباً أفلاطونياً حمل في جوانب كثيرة منه ما اشتملت عليه التيّارات الفلسفية الإسلامية السّابقة عليه، فتأثر بنظرية الفيض والفلسفة المشّائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخصّ منها ما ورد في كتابه **الإشارات والتنبيهات**.

---

(١) م. ن، ص ٢٧٨.

(٢) أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، م. س، ص ٨٢. وانظر مقدمة تحقيقه لكتاب **فصوص الحكم**.

(٣) محمد عبد الكريم، **الرهبنة والتصوف**، م. س، ص ٨٦ وما بعدها.

(٤) عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، م. س، ص ٨٩.

(٥) قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، م. س، ص ٢١٢.

(٦) محمد علي أبو ريان، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، م. س، ص ٤١٠ وما بعدها.

ويورد أبو ريّان في هذا السياق قول السّهروردي بخصوص فكرة النور الإلهي التي تعني أنّ هناك أنواراً تدبّر شؤون الأنواع الموجودة في العالم الحسي والعالم العقلي وتسمّى "عالم البرزخ" أو "عالم المُثُل المعلقة". ويبدو أن الوضع الأنطولوجي لهذا العالم الأوسط هو وضع المُثُل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون. وإذا كان المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة، فإن السّهروردي يجعل الأنوار في أعداد لا حصر لها، فهي لامتناهية تنشأ عند تقابل الأشعّة الإشراقية تلك التي تحدث نتاجاً للمثل العقلية المختلفة. ومن ثمّ فتخطيط الوجود النوراني عند السّهروردي يعني أنّ العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة العقلية الواحدة، تتحرك حركات عظيمة لامتناهية يظهر فيها الثّراء النوراني الضّخم ممّا يعبّر عن ديناميكية الوجود الخصبة[١].

إنّ تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السّهروردي وتقسيمها إلى مراحل وُضع للإبانة عن معان صوفية محدّدة، ذلك أنّ إيضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق أمام العارف الصوفي لكي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجياً حتى يصل إلى الحقّ أو نور الأنوار[٢].

وفي السياق ذاته اعتُبر الغزالي متأثراً بالأفلاطونية المحدثة وكتابه **المنقذ من الضلال** شبيهاً باعترافات القديس أوغسطين Sainte Augus*tin*. يقول جورج شحاتة قنواتي: «للغزالي ترجمة ذاتية مؤثّرة هي كتابه **المنقد من الضلال** الذي تذكّر بعض ملامحه باعترافات القديس أوغسطين. ففي هذا الكتاب يصف الغزالي تطوّر حياته العقلية الرّوحية، ويقرّر أنّه لم يجد السكينة إلاّ في اتباع طريق الصوفية، لقد كان الغزالي متمكّناً من علوم الدين كما استوعب كلّ ما كان متداولاً في عصره من الفلسفة اليونانية، وتأثّر تأثراً قوياً بالأفلاطونية المحدثة، وأتيحت له علاوة على ذلك عدة فرص ليعرف المسيحيّة، فقرأ بصورة خاصّة **إنجيل يوحنا**، وكتب عليه ردّاً»[٣].

إن فاعليّة النّص الصّوفي في الإسلام وانفتاح التجربة الروحيّة لأهل التصوف على أنساق معرفية وفكرية دينية أخرى، جعلت إمكانات البحث عن قنوات الانتقال وأوجه التأثير المتبادل بين التصوف الإسلامي والمصادر الفلسفية كثيرة ومتنوعة، وهي مصادر تمتدّ من أفلاطون إلى حكماء الهرامسة، ومن حكمة بلاد فارس القديمة إلى أفلوطين

---

(١) محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٣، ص ٤١٠. وانظر: السّهروردي، **حكمة الإشراق**، ط يوسف ايبتش، بيروت، دار الحمراء، ١٩٩١، ص ٨١ وما بعدها.

(٢) السّهروردي، **حكمة الإشراق**، ص ٨٧.

(٣) جورج شحاتة قنواتي، **تراث الإسلام**، م. س، ص ٧٢.

(الأفلاطونية المحدثة) إلى المنحى الإشراقي في الفلسفة الإسلامية.

لكن يجب فهم ذاك التواصل وما نجم عنه من تشابه في ضوء مقاربة نسقية تحيط بإشكاليات المسألة وحدودها، فمثلاً حين يتعلّق الأمر ببحث الصّلة بين تصوّف ابن عربي وفلسفة أفلوطين، فإنّه من الصّعب ردّ فكر ابن عربي إلى أفلوطين[1] على أساس وجود ذاك التشابه بين كثير من الأفكار لدى كلّ منهما، ويتمثل ذلك في تصوّر أفلوطين للتدرّج الكوني القائم على الفيض والصدور عن الواحد الذي ينتهي إلى الإنسان وما يقابله لدى ابن عربي من تجلّي الموجودات عن اللّه وفق ما يصطلح عليه بـ"مراتب التّجليات" التي يمرّ بها إيجاد الكون والإنسان. الأمر نفسه يصدق بخصوص رحلة العودة التي يقوم بها الإنسان لتجاوز الكثرة الظاهرة إلى أصلها الواحد. غير أنّه يجب أن ننتبه إلى أن مدلول اصطلاح التجلّي عند ابن عربي لا يقصد به الفيض، فهو يعني حالة من الإيجاد المباشر، تتجلّى فيها الألوهية عبر الأسماء والصّفات الإلهية. وقد تفطّن إلى ذلك نصر حامد أبو زيد حينما نفى التّشابه الكلّي بين أفلوطين وابن عربي، ووضّح ذلك قائلاً: «إنّ صدور الكون عن الألوهية يتمّ عن طريق سلسلة من التجلّيات، والتجلّي كلمة قرآنية، وهي البديل للفيض والصدور عند أفلوطين»[2]. وهنا يجب الانتباه إلى دور "عالم الوسائط" أو "الخيال الخلاّق" أي "البرزخ" بالتعبير الصّوفي في الخلق والإيجاد، في حين أنّ الوسائط لدى أفلاطون تكون عقلية دائماً[3]. وهذا يجعل مجال الاختلاف واسعاً وإشكالياً في الآن نفسه بين نظرية الفيض لدى أفلوطين ونظرية التجليات الإلهية لدى ابن عربي.

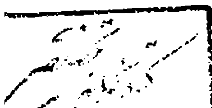
وهكذا أمكن لنا أن نخلص إلى نتيجة أساسية مفادها أنّ هناك تأثيراً وتواصلاً بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي. لكن كيف لنا أن نقرأ معالم ذاك التواصل بين الفكر اليوناني والتّصوف الإسلامي؟ كنّا قد أشرنا إلى وجود مفهوم محوريّ تدور عليه كلّ الفلسفة اليونانية، واستخدم في سياق نصوص المتصوفة ليعبّر أحياناً لديهم عن

---

(١) هنا تجدر الإشارة إلى أن هناك من الباحثين من حاول أن يردّ فكر ابن عربي إلى مصادر أفلاطونية محدثة بخصوص قضية خلق العالم والإيجاد مبيّناً أن هناك تطابقاً شبه تامّ بينهما بخصوص نظرية الفيض وصدور الكثرة عن الواحد، ونعني: إبراهيم إبراهيم هلال، **التصوف الإسلامي بين الفلسفة والدّين**، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٩، ص ١٤٣ ـ ١٤٨. وانظر عفيفي، **من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية**، م. س، ص ٢٠ وما بعدها.

(٢) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦، ص ٤٠.

(٣) انظر: H. Corbin, *L'imagination Créatrice*, p. 173.



أسمى مراتب الإدراك والذّوق بما يغاير إلى حدّ ما هو في كلام الفلاسفة؛ إنّه مصطلح "الحكمة". فالفلسفة لدى اليونان عُرّفت على أنّها "حبّ الحكمة"، في حين أنّ "علم الحكمة" أو "الحكمة الإلهية" أسمى ما يتوق العارف الصوفي إلى تذوّقه وتلقّيه مباشرة من مصدره. وهنا نتساءل كيف يمكن أن نسبر أغوار العلاقة بين "التّصوف الإسلامي" والفلسفة اليونانية من خلال مصطلح "الحكمة" باعتباره مفهوماً مترحّلاً بين ثقافتين.

II ـ ترحّل مفهوم الحكمة

تندرج مقاربة ترحّل مفهوم الحكمة من الفكر *الفلسفي* اليوناني إلى الثقافة العربية الإسلامية في بُعدها الصوفي ضمن مسار من البحوث والدراسات الأدبية والإنسانية المعاصرة يهتمّ برصد انتقال النظريات وهجرة الاصطلاحات والمفاهيم من حقل معرفي أو أدبي إلى آخر[١]. ولئن نبّه غاستون باشلار Gaston Bachlard[٢] إلى استحالة محافظة الأفكار والمفاهيم على مدلولاتها عند استعمالها في ميادين بعيدة عن أصولها الإبستيمية لما قد يعتريها من عقم وانزياح عن المقصد الأساسي، فإنّ أعلام النقد والتنظير المعاصر في مجالات الآداب والإنسانيات وتاريخ الأفكار رأوا في ذلك مغامرة طريفة وخلاّقة في آن، فيها توسيع لمجال إعمال المصطلح/المفهوم، إذ تنطوي على إغناء للمحمول المعرفي المتضمّن في بنية النّسق الأدبي أو الفكري الذي شهد الولادة الجديدة أو احتضان المفهوم المترحّل[٣]. وهو ما يعني أنّه من الممكن عبر هذه المقاربة أن نكتشف وظيفة أخرى قام بها المصطلح المهاجر من الثقافة اليونانية إلى نظيرتها الإسلامية.

ولمّا كنا نشهد راهناً زمن انفتاح سائر تخصّصات البحث في تاريخ الأفكار والآداب والفنون والفلسفات على بعضها البعض لاشتراكها في ذات الينابيع المعرفية، والأدوات المنهجية، فإنه يبدو من المشروع الاشتغال على دراسة انتقال المفاهيم والنظريات من حقل معرفي إلى آخر، ورصد أطر تكوّن المدلولات وتشكّل المقاصد داخل السياق المعرفي الذي هاجر إليه المفهوم الجديد مع مقارنة المدلول المستحدث بالوضع الدّلالي

(١) حول هذا الموضوع، انظر كتاب **انتقال النظريات والمفاهيم**، مؤلف جماعي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط، ١٩٩٩.

(٢) انظر: غاستون باشلار، مقدمة كتابه **فلسفة اللا**، ترجمة الطاهر بن قيزة، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العدد ١٩، السنة ١٩٩٧، ص ١٤٦.

(٣) انظر مقدّمة كتاب: الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥.

الأوّل الذي اتّخذه المصطلح/ المفهوم عند ظهوره وولادته في سياقه الأصلي، لا سيّما أنّ مفاهيم واصطلاحات كثيرة هاجرت من مجال معرفي إلى آخر وتجاوزت الدور الوظيفي أحياناً إلى الإسهام في تكوّن النسق وتحديد هويته المعرفية من خلال إعادة إنتاج المفهوم، وانتزاعه من موطنه الأصلي، وهو ما يمكن أن نستنتجه بخصوص الدور الذي قام به مصطلح "الحكمة" ما بين الفلسفة اليونانية والتّصوف الإسلامي.

لقد قادنا الحفر التأويلي في مدلول مفهوم "الحكمة" ومحمولاته من جهة أولى والبحث في المدلول المعرفي لمصطلح "التّصوف" إلى اكتشاف نوع من التّماثل يصل حدّ التّطابق بين الفلسفة والتصوف، مثلما تبدو البدايات والأدوار الأولى لحظة الولادة والنشأة هي ذاتها لكليهما، وإن تغيّرت الدّلالة والوظيفة لمفهوم الحكمة في النسق الثاني: "التّصوف". غير أنّ إحياء المعنى القديم للحكمة بما هي معرفة كلّية بالوجود والألوهية والإنسان على شاكلة حدوسات يقينية ظلّ سمة بارزة، طبعت المنحى المعرفي للتجربة الرّوحيّة لأعلام التّصوف الإسلامي، كالحلاّج والنّفري والحكيم التّرمذي والسّهروردي وابن عربي وابن سيّد بونة (ت ٦٢٤هـ/ ١٢٢٦م)[*]، وجعلت المحمول المعرفي لنصوصهم وأقوالهم وأشعارهم متماهياً مع مضمون خطاب الفلاسفة ما قبل السقراطيين، أولئك الذين اصطلح على تسميتهم بـ"الحكماء السّبعة"[١]، حكماء الإغريق الأول وهم: طاليس الإيلي وهيراقليطس وبارمنيدس وأنبدوقليس وفيثاغورس وانكساغوراس وأجاثاذيمون.

أولئك الفلاسفة الذين كانوا على صلة في ما تذكر المصادر القديمة بتعاليم الحكمة الهرمسية نسبة إلى الحكيم هرمس Hérmés أو مثلث العظمة[٢]، تلك الشخصية التي تردّدت المصادر في تصنيفها ما بين الإله أو النبيّ أو الحكيم، وتنسب إليه معارف كثيرة، فلسفية وغنوصيّة وطبّية وكوسمولوجية وعلوم سرية كالسّيمياء والسّحر. وقد أجمعت أغلب المصادر العربية على اعتباره النبيّ إدريس[٣]، الذي قال

(*) أندلسي الأصل، من أبرز متصوفة الغرب الإسلامي، تتلمذ على الغوث أبي مدين (ت ٥٩٤هـ/ ١١٩٧م)، تكلّم في الحقائق وعلوم الأسرار في السماع، له كتاب متميز في هذا السياق، بعنوان **الشّهاب**، حققه عبد الإله بنعرفة، مركز التراث الثقافي المغربي، ٢٠٠٥.

(١) الشهرستاني، **الملل والنحل**، م. س، م٢، ص ٣٧٣.

(٢) انظر لويس مينار، **هرمس مثلث العظمة أو النبي إدريس**، ترجمة عبد الهادي إدريس، دمشق، دار الحصاد، ١٩٩٨.

(٣) انظر المبحث المتعلق بالثقافة الفارسية والتصوف الإسلامي، ضمن هذا الكتاب "عنصر الهرمسية والعرفان".

فيه **القرآن**: كان صدّيقاً نبيّاً رفعناه مكاناً عليّاً (سورة مريم، الآية ٥٦ ـ ٥٧)، ولقّبه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في **الفتوحات المكية** بـ"مداوي الكلوم"[١].

غير أنّه يجب أن نلفت النّظر إلى أنّ رهاننا على مثل هذه المقاربة بخصوص صلة خطاب المعرفة الصوفيّة بمضمون الحكمة الإغريقية يصدر عن قراءة تخالف ما هو مألوف، بخصوص نشأة التصوف الإسلامي وتكوّن أنماطه، إذ تذهب أغلب الدّراسات المنجزة في هذا المجال إلى اعتبار الزهد بما هو إعراض عن متاع الدنيا وزخرفها وإخلاص للعبادة والذكر تتطور إلى تصوّف. أي أنّ طقوس النّسك والذّكر استحالت إلى طرق كشف ومعرفة، وأنّ التصوّف ـ من منظور تلك الدراسات الكلاسيكية ـ ينقسم إلى تصوف سنّي وآخر شيعي يقابلهما تصوف فلسفي وآخر طرقي.

إن مثل هذه القراءة التي بلورتها بعض الدّراسات الاستشراقية وساهمت فيها كذلك البحوث العربية المهتمة بتاريخ الفلسفة والتّصوف في الإسلام لم تعد اليوم بعد اكتشاف نصوص التّصوف الإسلامي وفهم طبيعة سياقاتها المعرفية، تمتلك نفس الوجاهة والصّدقية. ذلك أنّ الكتابات الصّوفية للمسلمين الأوائل كانت تدور في مجملها على الكلام في الوجود والألوهية وحقائق المعارف وأسرار الحروف والكيمياء والنبوّات. وقد تجلت هذه المناحي في رسائل جابر بن حيان الحكيم والكيميائي[٢] (ت ١٩٨هـ/ ٨١٣م) ورسائل الجنيد[٣] (ت٢٩٧هـ/ ٩٠٩م)، وأقوال ذي النون المصري[٤] (ت٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)، ومؤلفات الحكيم الترمذي ومخاطبات النّفري وأشعار الحلاج.

غير أنه على أثر ما تعرّض له المتصوفة من حملات استنكار وتفتيش في مقالاتهم واتّهامهم بالمروق عن مذهب أهل السنّة، شُرّعت الفتاوى والأحكام الفقهية القاضية بصلبهم، ومصادرة علمهم، مثال ذلك محاكمة الجنيد، ومأساة الحلاج التي انتهت بإعدامه، فبدت عندها الحاجة ضرورية إلى التّشريع للتصوف من داخل "الكتاب" و"السنّة" (القرآن والحديث النبوي) مع إيجاد توفيقيات وعلائق تعاضد بين "علوم الباطن" (علم الأسرار) وبين "علوم الظاهر" التي مثّلها الفقهاء والمتكلمون والمحدّثون أي ما يسمى بـ"علوم البيان"، مع اعتبار معارف الصّوفية "علوم ذوق وعرفان".

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م. س، ج١، ص ١٠١.

(٢) جابر بن حيان، **مختار الرسائل**، تحقيق بول كراوس، القاهرة، مكتبة الخانجي (د.ت).

(٣) انظر: سعاد الحكيم، **تاج العارفين البغدادي: الأعمال الكاملة**، بيروت، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥.

(٤) راجع ابن عربي، **الكوكب الدرّي في مناقب ذي النون المصري**، بيروت، الانتشار العربي، ٢٠٠٢.

فحينما نبحث في أركيولوجيا مصطلح التّصوف من جهة مدلوله المعرفي وسياق تكوّن هذا المدلول عبر التّاريخ، نلمس طبيعة العلاقة التي ربطته بالتّصوف.

لقد ظلت إشكالية تحديد طبيعة المدلول المعرفي لمصطلح التّصوف مشغلاً قائماً استأثر باهتمام أغلب من أرّخوا للتصوف أو لعلم التّصوف بحسب عبارة القشيري في **الرسالة** أو السّراج الطوسي في **اللّمع** أو الهجويري في **كشف المحجوب**، وابن خلدون في **شفاء السائل**، إضافة إلى الفصل الذي عقده في **المقدّمة** بعنوان «علم التّصوف».

يقول القشيري عند تطرّقه إلى تحديد مدلول اصطلاح التصوف: و«ليس يشهد لهذا الاسم (تصوف) من حيث العربية اشتقاق وإلا ظهر فيه أنّه كاللّقب»[(١)]. ويفصّل الكلام في ذلك بقوله: «... وأمّا قول من قال: إنّه من الصّوف، وتصوف إذ لبس الصّوف، فذلك وجه لكن القوم لم يختصّوا بلبس الصّوف دون غيرهم. ومن قال إنّهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول اللّه، فالنسبة إلى الصّفة لا تجيء على نحو الصّوفي. ومن قال: من الصّفاء بعيد في مقتضى اللّغة. وقول من قال: إنّه مشتق من الصّف فكأنّهم في الصّف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من اللّه تعالى، فالمعنى صحيح لكنّ اللغة لا تقتضي هذه النسبة»[(٢)]. في السّياق ذاته نجد السّراج الطّوسي يقول: «إنّ الصّوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسّموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنّهم معدن جميع العلوم، ومحلّ جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة»[(٣)]. وهذا تعريف نابع من تحديد معروف الكرخي (ت٢٠٣هـ/ ٨١٣م) للتّصوف على أنّه «ترك ما بأيدي الخلائق والأخذ بلبّ الحقائق»[(٤)].

إن أوّل ما يمكن ملاحظته بخصوص الإشكال الذي طرحه القشيري وكذلك التعريف الذي يقترحه الطوسي ومن قبله الكرخي أن هناك "إعراضاً" عن تقديم تعريف جامع مباشر لمعنى "علم التصوف"، مثلما هناك رغبة غير معلنة في «إعطاء التّصوف منزلة تسمح له بالإفلات من هيمنة العلوم الإسلامية الأخرى»[(٥)]، خاصّة منها العلوم

(١) القشيري، **الرسالة**، ص ٢٧٩.

(٢) م. ن، ص. ن، ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار صادر، ١٩٩٦، ص ٣٥٧.

(٣) السراج، **اللّمع**، تح. عبد القادر محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر ١٩٦٠، ص ٤١.

(٤) القشيري، **الرسالة**، ٢٨١.

(٥) انظر بخصوص هذه الإشكالية: عبد المجيد الصغير، «الصريح والمضمر في الخطاب الصوفي: من الشرعية إلى السلطة المعرفية»، ضمن مؤلف جماعي، **الفلسفة والثقافة**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط، ٢٠٠٤، ص ١٨٧ وما بعدها.

الفقهية لارتباطها بالتّشريع والإلزام وبالتالي بالسّلطة. إنّ هذه التعريفات الواردة أعلاه تضمر نزوعاً كليّاً إلى احتواء العلوم الأخرى لا سيّما منها العقلية النظرية والشرعية النّقلية، أي أنّ التّصوف يشكّل "جماع العلوم" في الحضارة العربية ومن ثم ارتبط بالفقه والكلام والفلسفة والأدب والأخلاق والفن، وكان لأعلامه مشاركات في سائر هذه العلوم، مع العمل على إعادة تأسيسها وتغيير مضمونها لإنشاء معرفة جديدة. ومن هنا أكّد ابن عجيبة (ت١٢٢٤هـ/ ١٨٠٩م) تفضيل العارفين باللّه على العارفين بأحكام اللّه أي تفضيل حكماء المعرفة الصوفيّة على فقهاء الشريعة وعلماء الظاهر إذ يقول: «... بل العارفون باللّه أفضل من أهل الأصول والفروع، إنّ للتصوف منزلة تفوق منزلة علم الكلام وأصول الفقه، والفقه جميعاً، (وما ذلك إلا لكون) العلم يشرف بشرف المعلوم وثمراته»[1]. ولمّا كان معلوم علم التصوف هو اللّه (الذات العليّة)، فإنه بالضرورة أسمى العلوم والمعارف على الإطلاق. وهو من ثمّ يقابل الفلسفة في ثقافة الإغريق، من جهة كونها علماً بالعلل الأولى للوجود ومعرفة بالميتافيزيقا، مثلما حدّد ذلك أرسطو، إذ التّصوف بدوره بحث في أصل الوجود وخلق العالم واستدلال على الوجود الإلهي وصلته بالإنسان، وحيرة دائمة هدفها تحديد وسائل المعرفة وأدواتها، على شاكلة تكون متجاوزة للمآزق التي وقع فيها الفلاسفة المشاؤون على الأخصّ منهم، وذلك لا ينفصل لديهم عن سعيهم المستمر إلى التّخلّق بالأخلاق الإلهية والإخلاص لأساسيات التجربة الرّوحية. هنا نلمس أهميّة التعريف الذي أعطاه القشيري للمتصوفة قائلاً: «هم علماء حكماء متخلّقون بأخلاق الحقّ نظراً وخلقاً، وهم فارغون عن الإخبار عن الخلق، والنّظر إليهم والاشتغال بهم»[2].

بهذا أمكن أن نخلص إلى ترجيح الرّأي القائل إن اشتقاق اصطلاح التّصوف تمّ من خلال إعادة إنتاج معنى الحكمة اليونانية، باعتبارها تجربة أو طريقاً إلى المعرفة الكلّية هدفه تحصيل اليقين والإحاطة الكليّة بحقائق الموجودات العلوية والسّفلية. وهذا يعني أنّ مصطلح "سوفي" Sophie بمعنى الحكمة، وسوفوس Sophose بمعنى الحكيم، وثيوس Théose بمعنى الإله، تسرّبت إلى حقل الثّقافة العربية الإسلامية من خلال التّراجم وعبر الصّلات الثقافية مع السّريان والفرس واليونان، وكان لها تأثير بارز في سياق تشكّل اصطلاحات: "تصوّف"، "صوفي"، "صوفيّة"[3]. ومن ثمّ وجدت

---

(١) ابن عجيبة، **الفتوحات الإلهية**، ج٢، بيروت، دار الكتب العلمية، صص ١٧٩ ـ ١٨٠.
(٢) القشيري، **الرسالة**، م. س، ص ١٨١.
(٣) ذهب إلى هذا الرأي المستشرق الألماني نولدكه Nöldke. انظر: **دائرة المعارف الإسلامية**، ج٥، مادة "تصوّف".

تلك الرّابطة المتينة بين الـ"تيوصوفيا" Théosophie (الحكمة الإلهية)(*) أو العلم الذوقي العرفاني بالألوهية من جهة أولى، ومبحث المعرفة الإشراقية أو العلم اللّدني عند متصوفة الإسلام من جهة ثانية.

لقد تأكّدت لدى أصحاب التجارب الصّوفيّة العميقة في الإسلام الرّغبة في النّفاذ إلى الأسرار الخفيّة للكون والوجود وإدراك الألوهية وحقائق العوالم العلوية فدفع بهم ذلك إلى البحث عن وسائل للمعرفة تتجاوز الشّك إلى اليقين والاحتمال إلى الثبات. ولعلّ مثل هذا المنحى الذي طبع البعد المعرفي للتّجربة الصوفيّة في الإسلام يجعل إمكانية قراءة الفلسفة القديمة (اليونانية) باعتبارها مكوّناً لبعد من أبعاد التّصوف، ووسيلة من وسائل إدراك الحقيقة والإحاطة بأسرار الوجود، ذلك أنّ المتصوف لا ينفي دور العقل تماماً وإنّما يبحث عن تجاوز له، بما يساعد على تحصيل اليقين الكلّي وإدراك الحقائق في ذاتها بعيداً عن الأقيسة البرهانية والاستدلالات المنطقية. وقد كان ذو النّون المصري أوّل من جعل الفلسفة جزءاً من التصوف، إذ ثبت أنّ أكثر آرائه تتفق مع ما هو مذكور في مؤلفات الفلاسفة ما قبل السقراطيين ويلتقي مع ديونيسيوس الذّي تعدّ كتاباته في الأصل من وضعه استطفانوس برصيدلي الرّاهب الغنّوصي السرياني، وتتمحور مجمل الأفكار التّي تدور حولها هذه الكتابات على اعتبار معرفة اللّه بالعقل غير ممكنة، وأنّ المعرفة الحقيقية تحصل بعد تطهّر القلب من رجسه، والتحرّر من عبودية الجسد ونبذ الدّنيا وملذاتها، والخشوع والصّمت والتّأمل، ليصل الإنسان إلى مشاهدة اللّه والاتّصال به. ومن أقوال برصيدلي[1]: «وأنت يا عزيزي... دع وراءك حواسّك وعقلك، وكلّ ما هو موجود وما هو غير موجود، واستعد للاتصال، في حالة الغيبوبة، بالذي هو فوق الكائنات وفوق جميع المعارف، فها أنت ـ بذلك ـ أصبحت حرّاً متجرّداً عن ذاتك وعن كلّ شيء، انتقلت إلى النّور الإلهي عارياً مجرّداً»[2]. وفي السياق ذاته نجد ذا النّون المصري يقول على سبيل الحكي الرامز: «سافرت ثلاثة أسفار، وجئت بثلاثة علوم: ففي السفر الأول جئت بعلم قَبِلَهُ العوام والخواصّ، وفي السّفر الثاني جئت بعلم قَبِلَهُ الخواصّ دون العوام، وفي السّفر الثالث جئت بعلم ما قَبِلَهُ العوام ولا الخواصّ، فبقيت شريداً طريداً وحيداً»[3]. ويعلّق أحد أعلام الصوفيّة مفسّراً ذلك ومبيّناً

(*) اصطلاح فلسفي يوناني يدل على إدراك اللّه إدراكاً عرفانياً عميقاً لا تنفصل عن العلم بالحكمة الإلهية، أو حكمة اللّه. أي أن العلم بالحكمة الإلهية شرط لكل حكيم. انظر: خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الدّينية**، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥، ص ٥٦.

(١) ألبير نصري نادر، **التصوف الإسلامي**، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠، ص ٤٢.

(٢) J.de Marqutte, *Introduction à la mystique comparée*, Paris, p. 135.

(٣) عبد الرحمن الجامي، **نفحات الأنس**، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٩، ص ٧٣.

التدرّج في تلقّي العلم والعرفان وصولاً إلى مقام الحكمة الذي يتجاوز السائد والمتداول، فيقول: «كان العلم الأوّل علم التّوبة قبله العام والخاصّ، والعلم الثاني علم التوكّل والمعاملة والمحبّة، فقبله الخاص دون العام، والعلم الثالث علم الحقيقة، فما حمله علم الخلق ولا احتمله عقل العقلاء، فهجروه وأنكروا عليه»(١).

وهذا معناه أن النفس تتحقق بمعرفة الحقّ عندما يقطع العبد كل علائقها بالعلم الحسّي، والمادة والجسد، وأنّ مقام الحكمة لدى المتصوفة مقام في المعرفة يتوصّل إليه عبر طريق طويل يشتمل على سلسلة من الإدراكات والتّحصيلات في مجال العلم، تكون في أوّلها ممكنة الفهم والتلقّي، لتصير فيما بعد خاصّة بهم لوحدهم.

ولنتأكّد أكثر من طبيعة ذاك التقارب الحاصل بين الحكمة اليونانية والتصوف الإسلامي بخصوص شروط تحصيل المعرفة ومجالاتها، يبدو من الضّروري أن نعود إلى المصادر القديمة التي أرّخت للفكر اليوناني، لكونها في مجملها تبيّن لقارئها كيف أن مصطلح "الحكمة" كان دالاً في استعمالاته الأولى على معنى المعرفة الكليّة، وكمال الفضيلة الأخلاقية، وكان هذا المصطلح (الحكمة) سابقاً في الاستخدام على مصطلح "فلسفة"، الذي ظهر استعماله لأوّل مرّة في مجالس رواد المدرسة الفيثاغورية بمعنى "حبّ الحكمة"، وتمّ استعمال اصطلاح "الفلاسفة" بمعنى "أصدقاء الحكمة"، وكان سقراط من المرتبطين بهم(٢). وفي هذا السياق يحدّد لنا الفيلسوف الألماني هيدغر Heidegger (ت ١٩٧٦) ماهيّة الفلسفة اليونانية باعتبارها محبّة الحكمة، وأن الفيلسوف هو محبّ "الحكمة"، ويرجّح أنّ هيراقليطس هو أوّل من صاغ الكلمة، فـ"الإنسان الفيلسوف" هو من يحبّ الحكمة. وفعل "يحبّ" يعني هنا بالنسبة إلى هيراقليطس أن يتحدّث وفق الطريقة التي يشتغل بها اللّوغوس. وهذه المطابقة تكون في اتفاق مع الحكمة(٣)، وبالتّالي مع وظيفة الحكيم وماهيته، تلك الماهيّة التّي حدّدها نيتشه Nietzsche (ت ١٩٠٢) بالذوق وسبر أغوار الكون والوجود، إذ يقول: «إنّ العبارة اليونانية التي تحدّد "الحكيم" مرتبطة لفظيّاً بـ "Sapio" أي بمعنى "أتذوّق"... ويتجاوز (الحكيم) بهذا الشعور المسبق تلك المستويات الدّنيا

---

(١) م. ن، صص ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) نجيب بلدي، **دروس في تاريخ الفلسفة**، أعدّها للنشر الطاهر وعزيز وكمال عبد اللّطيف، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٤، ص ٤٧. وانظر: P.M.Shull, *Essai Sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Alcan, 2ème éd., 1949, p. 21.

(٣) M.Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie (Questions II)*, Paris, Gallimard, 1966. Idem, *Introduction à la métaphysique*. Trad. G.Kahn, Paris, P.U.F, 1967.

للمعرفة... (فهو) يسعى إلى أن يردّد في داخله كلّ أصوات الكون المتناغمة، لكي يخرجها مفاهيم... وحين يشعر أنه يمتدّ على امتداد الكون، فإنّه يحتفظ بحضور البديهة اللاّزم لكي يعتبر نفسه انعكاساً للكون»[١]. فهذا الانعكاس هو الذي يقود إلى معرفة الوجود في كلّيته ووحدته، حيث بدت الحاجة إلى ردّ كل الوجود وأصله، إلى الوحدة. وعندما أراد طاليس التعبير عن تلك الوحدة تكلّم عن الماء[٢] أو ردّها إلى الماء، وهو ما يعني أنّ تفكير قدماء حكماء اليونان "الحكماء ما قبل السقراطيين" ناجم عن نظرة شاملة للوجود، تبحث في الكلّي وتمظهراته، إذ لا معنى للاهتمام بالجزئي أو بالتحليل والبرهنة بقدر ما يتمّ تقديم معرفة شاملة بالوجود والحقائق الكليّة، تكون متضمّنة لرؤية مدركة كنه الوجود وماهيّته[٣].

أما إذ بحثنا عن أوجه التواصل بين الحكمة اليونانية والحكمة الصوفيّة على المستوى الأخلاقي العملي الذي لا ينفصل بدوره عن النّظري العقلي وجدنا أن لفظ "الحكمة" عند اليونانيين القدامى كان يُطلق على الفضائل الأصلية، وهي: الشجاعة، والعفّة، والعدالة، وتطهير النفس[٤] قبل أن يطلق على "العلم الكلّي". وتظهر الحاجة إلى "الحكمة العقلية المجرّدة"[٥] في مستوى النّظر والذوق و"الحكمة العملية الأخلاقية"، وفي مستوى الفعل والممارسة. وقد عبّر عن ذلك فيثاغورس عندما ربط بين الحكمة والتطهير، وذلك لضرورة الارتقاء إلى مقام الحكمة بما هي فضيلة خلقية، ومعرفة بالوجود. وللإشارة فحكمة فيثاغورس انتشرت في بلاد الشرق والإسكندرية خاصّة، وبقيت مؤثّرة إلى حدود القرن السادس الميلادي[٦]، وهو ما يعني إمكانية الاقتباس عنها من قبل متصوفة الإسلام والمفكّرين الأخلاقيين.

وإننا لنجد اهتماماً واسعاً بتفصيل الحكمة إلى نظرية وعملية فعلية وأخلاقية ذوقية لدى الفلاسفة العرب وحكماء الإشراق كابن سينا والسّهروردي الذي تعود إليه صياغة مفهوم "الحكمة الذوقية" في مقابل "الحكمة البحثية"[*]. وفي القرن العاشر هجري/

(١) فردبريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تعريب سهيل القش، بيروت، الدراسات الجامعية، ١٩٨١، صص ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) نجيب بلدي، **دروس في تاريخ الفلسفة**، م. س، ص ١٩.

(٤) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج١، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤، ص ٤٩١.

(٥) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، م. س، ص ٢١ وما بعدها.

(٦) نجيب بلدي، **دروس في تاريخ الفلسفة**، م. س، ص ٤٣.

(*) انظر تفصيل الكلام في ذلك من خلال المبحث المتعلق بالصلة بين التصوف الإسلامي والثقافة الفارسية ضمن هذا الكتاب.

السادس عشر ميلادي، شهدت الثقافة العربية ولادة مفهوم "الحكمة المتعالية" مع صدر الدّين الشيرازي مؤلف كتاب **الأسفار الأربعة**.

وهنا يجدر أن ننبّه إلى أنّ المصادر العربية القديمة قد اهتمّت منذ زمن مبكّر برصد أوجه التأثير المتبادل بين بلاد المشرق والغرب اليوناني بخصوص صياغة مفهوم الحكمة في أبعاده المتعددة. مثلاً نجد ابن صاعد الأندلسي يقول: «إنّ انبذقليس قد أخذ الحكمة عن لقمان بالشام وفيثاغورس أخذ الحكمة عن أصحاب سليمان بن داود بمصر حين دخلوا إليها من بلاد الشام»[1]، ورصد في الآن ذاته تأثر ابن مسرّة الجبلي بالمنحى الإشراقي في الحكمة اليونانية، فابن مسرّة يرى أنّ فوق الطبيعة عالماً نوارنيّاً روحانيّاً لا يدركه العقل[2]. ومفاد ذلك أنّ ذاك العالم (النّوراني) من مدركات الحكماء الإلهيين الوارثين للأنبياء الرّاسخين في العلوم الإلهية والمنطقية والرّياضية والطبيعية، وهم خلفاء النبي إدريس "مداوي الكلوم". فالحكماء في نظر ابن صاعد يعدّون على الحقيقة العارفين باللّه، وبكلّ شيء بمنزلة ذلك الشيء المعلوم، وهذه مرتبة لا يدركها في التصوّر الصوفي إلا "الإنسان الكامل"، لكونه بلغ أسمى مراتب الإدراك مكاشفةً وذوقاً يعضده التلقّي المباشر عن اللّه، وهو المصطلح عليه في القرآن بـ"الفتح".

وهنا أمكن لنا أن نفهم دلالة التعريف الصّوفي لمعنى الحكمة الذي صاغه أبو عثمان المغربي إذ يقول: «الحكمة هي النطق بالحقّ»[3]، وهذا الحقّ الذي تتضافر ملكات الإدراك: العقل والقلب والحدس والذوق، لأجل بلوغه. «وعند هذا المقام من تحصيل الحكمة بما هي نطق بالحقّ يكون العقل عقلاً عن القلب لما يمكن أن يعقل عنه»[4]، بحسب عبارة الترمذي الحكيم. ذلك أن القلب في التصوّر الصّوفي يمثّل مركز المعرفة والحبّ معاً، ومن ثمّ لم ير حكماء الصوفيّة بدّاً من استخدام مناهج الاستدلال لدى الفلاسفة تلك التّي تنتهي إلى اعتبار اللّه علّة العلل، «لأنّ اللّه يخلق العلل، وليس بعلّة، ولو كان تعالى علّة لارتبط، ولو ارتبط لم يصح له الكمال»[5].

وهكذا أمكن أن نقرأ مدلولات التصوّر الذي أسّس له عبد الحقّ بن سبعين

---

(١) ابن صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تح حسين مؤنس، دار المعارف بمصر، ١٩٩٨، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) السّلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٣٦١.

(٤) الحكيم الترمذي، **رسالة بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللّب**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨، ص ٩٢.

(٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م. س، ج٢، ص ١٤٦.

بخصوص مفهوم الحكمة الصوفيّة على أنقاض تصوّر الفلاسفة لمفهوم الحكمة ولنظرية المعرفة. لقد نقد ابن سبعين نظرية الفلاسفة في المعرفة، واعتبر أنّ "علم التّحقيق" الذي هو أعلى مراتب الإدراك لدى الصّوفي "المحقّق" أدق في الإحاطة بكنه الوجود وتحصيل الإدراك بالحقائق الكليّة والجزئية. يعرّف ابن سبعين الحكمة بأنّها: «التجرد عن المواد والاتّصال بالذّوات المجرّدة، المصطلح عليها بالملائكة وعالم الأمر ثم التّجرد عنها والاتصال بالحكيم العليم المبدع الأوّل، ثمّ التّجرد عن الجملة والاتصال بالحكمة والكلمة»[1].

ويبيّن ابن سبعين كيف «أنّ هذه المعارف ليست من جنس ما يعلمه الفيلسوف ولا فهمه بعض الصوفية، إنّها (من ثمرات) علم التحقيق»[2]، وأولئك الذين لم يبلغوا هذه الدرجة «ما عرفوا اللّه حق معرفته ولا علموه على ما ينبغي له»[3]، وهم ما أدركوا العلم الإلهي ولا أحاطوا به، ذلك أنّ العلم الإلهي «يتعلم أو يورث أو يتلقّى أو يوجد حالاً وذوقاً، وهو فرع من علم التحقيق»[4].

وفي هذا السياق نقد ابن سبعين الفلاسفة على السّواء وبعض المتصوفة لقصورهم عن إدراك مرتبة "علم التحقيق" ممّا يجعل تجربته مخالفة لحقل الفلسفة، وإن كانت تؤسّس لمنهج جديد في المعرفة، من خلال نحت تصوّر مغاير لمفهوم الحكمة، تتّضح لنا بعض معالمه من خلال كلامه الآتي: «لا تلتفت إلى ما تخبّط فيه شيعة أرسطو وكونهم يقولون: الحقّ عزّ وجلّ هو المحرّك للجرم الأقصى بذاته، والمتأخّر منهم يقول: بل هو الذّي فطر الأمر، وهو الذّي أمر بتحريكها، وهو ثالث رتبة فوق محرّك الأطلس، ومنهم من قال: هو ثاني رتبة، فانظر ذلك في آخر كتاب **المشكاة** للغزالي وفي كلام ابن سينا والفارابي. وتحيّر ابن رشد في ذلك ثمّ اختار قول الحكيم (أرسطو)... وتخبط في ذلك ابن طفيل، وانفصل عنه بهذيان لا فائدة فيه للحكيم النبيه، وكذلك مذهب أهل الرّواق وشيعة فيثاغورس، ومن قال بالمُثُل المعلّقة والحياة السارية في الموجودات»[5].

ويوجّه ابن سبعين نقداً حاداً إلى الفلاسفة وحكماء الإشراق مثل السّهروردي وابن مسرّة الجبلي مشيراً إلى أن علومهم ما أدركت مقام الحكمة، ولا تعدّ من "العلم

(١) ابن سبعين، **الرسالة الفقيرية**، م. س، ص ١٣.
(٢) م. ن، ص. ن.
(٣) م. ن، ص ١٤.
(٤) م. ن، ص. ن.
(٥) م. ن، ص١٣.

الإلهي" في شيء. فيقول: «أعوذ بالمقصود المعلوم من توقّف أرسطو وتشتّت مسائله الإلهية خاصّة، ومن شكوك المشّائين، وحيرة أبي نصر (الفارابي)، وتمويه ابن سينا في بعض الأمور، واضطراب الغزالي وصنعته، وتردّد ابن الصائغ (أبو بكر بن باجة)، وتنويع ابن رشد و**تلويحات** السّهروردي مؤلف **حكمة الإشراق** والتلقيحات بمذهب أفلاطون، وتشويش ابن خطيب الرّي (فخر الدين الرّازي)، وتخليط الأقدمين ورموز جعفر (الصّادق)»[1]. بهذا يتّضح لنا كيف أنّ ابن سبعين ينقد كل منازع الفلسفة اليونانية والإسلامية، ويرفض الدّمج الاعتباطي للتّصوف في الحكمة لكونه يحدّ أصحابه ويمنعهم من الوصول إلى مقام اليقين،وهو مقام "علم التّحقيق" الذّي هو أعلى مراتب العلم الإلهي الذي تحيّر في أمره الفلاسفة والمتكلّمون.

لكن ما يلفت النّظر هنا أنّ ابن سبعين يذكر في مقدمة هذا النقد أنّ باب "علم التّحقيق"، وما يتجلّى للواصل إليه من المعارف والأنوار قد «علمه الهرامسة خاصّة والكتب المنزّلة أفادتهم في ذلك، وأمّا الفلاسفة بأجمعهم ورؤساؤهم من المشّائين ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملّة الإسلام: ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي، وفرفريوس القبرسي وانباذقليس، وأتباعه (أرسطو) من ملّة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا وابن باجة، والقاضي ابن رشد والسّهروردي مؤلف **حكمة الإشراق والتلويحات** وابن الخطيب الري في بعض صنائعه، (فهؤلاء) وجميع النبهاء لم يصلوا إليه، لقصورهم عنه، ولأنّ علومهم وصنائعهم دون ذلك»[2].

وما تجدر ملاحظته هنا أن ابن سبعين رغم استناده إلى المنهج الصّوفي في المعرفة تجرّأ على نقد عدد مهمّ من الصّوفية إلى جانب الفلاسفة، ولم يستثن إلاّ محيي الدّين بن عربي، فهل يعني ذلك اعترافاً منه للشيخ الأكبر بعلوّ الدّرجة في المعرفة والإحاطة بمقام الحكمة في أعلى مراتبه؟ وإن لم ترد في حدود اطّلاعنا أي إشارة إلى نصوص ابن عربي في مؤلّفات ابن سبعين المتقدّم عليه زمنيّاً بما يزيد على العشرين سنة.

---

(١) م. ن، ص ١٤.

(٢) م. ن، ص ٦ و٧.

ـ ٤ ـ

التصوّف الإسلاميّ والثّقافة الفارسيّة

(الحكمة الإشراقيّة ومصادرها)

يعتبر البحث في أثر الثقافة الفارسيّة ومظاهر حضورها في التصوف الإسلامي من أكثر المواضيع تعقيداً في مجال الدراسات الصوفية، إذ لم يتبلور فيها رأي نهائي وحاسم إلى الآن، رغم كثرة الأطروحات ووجهات النظر التي برزت في تناول هذا الموضوع، والتي لم تزد الأمر غالباً إلا غموضاً والتباساً من جهة تعدّد الروافد المعرفية والفكرية المتعلّقة بأطر تناول هذا البحث. فمنذ القديم تحدّث المتكلّمون والفلاسفة وكتّاب الفرق والمقالات عن حضور الثقافة الفارسية باتجاهاتها الرّوحية الإشراقية والفلسفية الدّينية المختلفة في التصوف الإسلامي، وحديثاً ظهرت الأقوال والآراء التي تردّ تطوّر الأفكار والنظريات الصوفية إلى مذاهب الفرس في المعرفة والزهد والعرفان والأخرويات "L'eschatologie".

وقد تمركزت أغلب هذه المقالات حول الرأي القائل إنّ التصوف الإسلامي لم يكن منفصلاً إطلاقاً عن تأثيرات الثقافات الوافدة على الحضارة الإسلامية، في عهود ازدهارها الأولى، كالثقافة الهندية بنزعاتها المتعدّدة: الأوبانيشاد والفيدانتا والبرهمية والحلول والتناسخ، وفي السياق ذاته بحث التصوف الإسلامي ـ الإشراقي منه على الخصوص ـ في ضوء أثر الفلسفات الأفلاطونية المحدثة وأدبيات المحبّة الإلهية ونظريات الكلمة كما تكونت في مقالات فيلون اليهودي وعلماء اللاّهوت المسيحي، كما تمّت دراسة التصوّف الإسلامي في ضوء مفاهيم الغنوص أو العرفان الإشراقي الذي مداره تبيان كيف أن التّوصل إلى المعرفة اليقينية الشاملة يتم بنوع من الكشف والتذوّق المباشر، يؤدي بدوره إلى تحصيل نوع من المعارف العليا، تُلقى إلقاء في ذهن العارف وروحه، من دون أن تستند إلى استدلال أو برهنة عقلية. وقد كانت كل هذه المسائل موضوعات محورية للمباحث المتقدّمة من هذا الكتاب.

وتندرج ضمن هذا الأفق المتعلّق بدراسة مصادر النّظريات الصوفية تلك الأفكار القائلة بأن "الخلاص" يكون عن طريق المعرفة والإشراق لا الإيمان التقليدي وكذلك أدبيات هرمس والديانة الزرادشتية نسبة إلى زرادشت وما تفرّع عنها من مذاهب كالمانوية والمزدكية.

إسهاماً منّا في مسار الدراسات الصوفية والفكرية الحضارية المقارنة وانطلاقاً من الأهمّية التي يكتسيها موضوع كهذا، سنحاول تقديم وجهة نظر في المسألة تنطلق من بيان المحدّدات الرئيسية للثقافة الفارسية في أبعادها الروحية والإشراقية، التي اعتبرت مؤثّرة في التّصوف الإسلامي وكانت سبباً في تطوّره، وفي بروز الاتجاهات الإشراقية القائلة بفكرة النّور الإلهي، كما سنعرض لأهم الآراء القائلة بالتأثير البارز للثقافة الفارسية في التصوف الإسلامي سواء لدى الأوروبيين الغربيين من المستشرقين خاصّة، أو الدّارسين العرب، مركزين مدار الاهتمام على اثنين من أبرز متصوفة الإسلام هما الحلاّج (ت ٣٠٩ هـ/ ٩٢٢م) والسّهروردي المقتول (ت ٥٨٧ هـ/ ١١٩١م). غير أنّه من الصعب أن نركن إلى تلك الآراء القائلة بالتأثير المباشر والكلّي للثقافة الفارسية في التصوف الإسلامي، كما أنه من العسير أن ننتصر إلى تلك المواقف القائلة بأصالة النّظريات والآداب الصوفية وبتطوّرها نتيجة تفاعل داخلي بعيداً عن كل تأثير أجنبي. ذلك أنّنا سنخلص إلى مشروع رؤية مغايرة، تنشد أفقاً معرفياً جديداً يطمح إلى دراسة هذه الإشكالية المعرفية الحضارية في ضوء منهج مقارن، وباعتماد إبستمولوجيا العلوم الإنسانية التي تقوم على دراسة تطوّر الفكرة في ذاتها من خلال علاقاتها بالأنساق المحايثة لها في مجال المفهوم والتاريخ.

وتبعاً لذلك سننطلق مجدّداً من الثقافة الصوفية في ذاتها لنفكّك البنية المعرفية والأنطولوجية للجهاز النظري والمفاهيمي المتحكّم في آليات اشتغالها وأنساق تطوّرها، وذلك بهدف إعادة تشكيل العناصر الأساسية التي تنتظم بناء نصّها، وهو نصّ ينفتح على معنى كوني لماهيّة الخطاب الصوفي، بما يجعله يخترق الحدود والثقافات المختلفة، ليكون إرثاً إنسانياً مشتركاً، يطلّ بنا مجدّداً على سؤال المعرفة، وسؤال الإنسان، وسؤال الوجود، تلك الأسئلة التي مثّلت مدار كل خطاب وفكر طلب الحقيقة وكانت هاجسه المحوري.

I ـ الزرادشتية جوهر الثقافة الفارسية

كان أوّل ما عرفه المسلمون عند احتكاكهم بالفرس، ودخول الكثير منهم في الإسلام، الدّيانة الزرادشتية بمذاهبها المختلفة في تفسير النشأة والتكوين، وفي حلّ لغز

الوجود وبحث الثنائيات: الخير والشرّ، والنور والظلمة، إذ «عُرف عن الفرس قبل الدولة الساسانية أنّهم كانوا يدينون بثنائية كونية أخلاقية تنطوي على مبدأين هما: النور والظلام أو مجموعة الأرواح الخيّرة ومجموعة الأرواح الشريرة، (وكان) هذان المبدآن في صراع دائم»[١].

يُطلق على زرادشت في النصوص "الأفستية"، نسبة إلى كتاب **الأفستا**، "زرادشت سبيتاما"، وورد اسمه حرفيّاً "زرتوشتره"، وفي اللغات الإيرانية الحديثة "زرتشت" وكان اسمه يسبق بكلمة "اشو" وتعني الطّاهر والنّقي. أمّا معنى كلمة زرادشت فقد جرى حولها أيضاً خلاف: وهي تتألف من كلمتين "زرت" و"اشتره" أي الذهب والجّمال، لذلك ذهب بعض المستشرقين إلى القول: إنّها تعني صاحب "الجّمال الذهبي"، ولكنّ بعضهم اعتبر "اشتره" بمعنى النور والضياء الذهبي، أو الشخص ذي الهالة الرّبانية[٢].

وقد انقسمت الآراء بين أولئك الذين اعتبروا أمر وجود زرادشت حقيقة تاريخية، وغيرهم ممّن اعتبر ذلك مجرّد اختلاق وأوهام[٣]. ورغم ترجمة معظم النصوص الدّينية الزرادشتية وتأكيد الوثائق والمعطيات التاريخية حقيقة هذا الدّين، «فإن الحقيقة التاريخية الشخصية لزرادشت ظلّت محور جدال استمرّ طويلاً، بهدف التشكيك في أدّلة تلك الدّراسات والبحوث التي اعتبرت زرادشت شخصية تاريخيّة ظهرت في فترة زمنية معيّنة»[٤].

وعلى رأي الروايات الزرادشتية ذاتها، فقد وجد ثلاثة أشخاص سمّوا بـ"زرادشت" وكان هذا الاسم بمثابة لقب ديني لهم. فقد اعتبر أتباع الزرادشتية "هوشنكك" الذي أوجد النار، الزرادشت الأوّل ويفترضون أن الثالث هو "إبراهيم"، أمّا الثاني فهو زرادشت صاحب الأناشيد[٥].

غير أنّه إذا نظرنا في «أقدم النصوص التي تُعتبر من تأليف زرادشت نفسه، وهي نصوص يسودها التوتر وتخترقها نزعة من القلق والتساؤل والتعبير عن حالات الضعف

---

(١) محمد علي أبو ريان **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، م. س، ص ٨٠.

(٢) نوري إسماعيل، **الدّيانة الزرادشتية مزيدسنا**، ط ٣، دمشق، منشورات دار علاء الدين ١٩٩٩، ص ٦.

(٣) إدوارد براون، **تاريخ الأدب في إيران**، ج ١، ترجمة أحمد كمال الدين حلمي، الكويت، ١٩٩٤، ص ٧١.

(٤) نوري إسماعيل، **الديانة الزرداشتية**، م. س.، ص ٦.

(٥) م. ن، ص ٥.

والإحباط والرغبة الشديدة في معرفة الثواب، فإنّنا نلاحظ ما يعبّر عن وجود شخصية حيّة وراء هذه النّصوص التي تتضمّن كذلك إشارات تاريخية وأسماء مؤيديه ومعارضيه وأعمالهم وأسباب فشله والعقبات التي كانت تعترض سبيل نشر ديانته»[١].

كما أثبت المستشرق جاكسون في كتابه **حياة زرادشت** بالاعتماد على أدلّة تاريخيّة أن زرادشت شخصية حقيقية عاشت في منتصف القرن السابع قبل الميلاد وتوفي سنة ٥٨٣ ق م، وكان يقيم بأذربيجان، وقد انتشر الدّين الذي بشّر به من بلخ إلى فارس، وذلك على إثر إيمان الملك الفارسي كاشتاسب به[٢].

وأبرز ما عُرف به زرادشت هو اعتباره أن للعالم قوانين ثابتة وطبيعية يسير عليها، وأن هناك تصادماً ونزاعاً مستمرّاً بين الخير والشرّ أو بين النور والظلمة، وقد وحّد بين الأرواح الخيّرة وسمّاها "أهورمزدا"، أما مجموعة الأرواح الشريرة فسمّاها "أهريمان". ورتب لإله الخير القدرة على الخلق، فهو مصدر الموجودات الخيّرة، أمّا إله الشرّ فإنّ له القدرة على خلق الموجودات الشّريرة. وفي رأيه تُعتبر الحياة في مظاهرها المختلفة بمثابة نزاع دائم بين المخلوقات، فالشرّ يحاول دائماً مهاجمة الخير، ولكن الخير يدفعه ويتحدّاه حتى يصرعه. والإنسان مسرح لهذا الصراع، ففيه قوّة تميل إلى الخير، وأخرى تنزع إلى الشرّ، وهو حرّ الإرادة، وعلى هذا فإنه يتعيّن على الإرادة أن تختار واحداً من بين هذين الاتجاهين رغم أن الإنسان من مخلوقات أهورمزدا أي إله الخير.

ويرى زرادشت أن العناصر الأربعة التي قال بها الطبيعيون الأوائل إنما هي عناصر طاهرة يجب ألاّ تدنس، ولهذا ينصح بحرق الجثث كيلا تدنّس الأرض بأجداث الموتى. ويجب عدم تدنيس الماء برمي الأقذار فيه، ودعا أيضاً إلى تقديس النار واتّخاذها رمزاً لإله الخير أو النّور، وقال زرادشت أيضاً بحياتين للإنسان، حياة أولى في الدنيا، وحياة أخرى بعد الموت. ونصيب الإنسان في حياته الأخرى هو نتيجة حتمية لأعماله في حياته الأولى، وذلك بعد أن ترصد هذه الأعمال في كتاب خاص. وله إشارات كثيرة إلى مسألة الحساب والبعث كما نجدها عند المسلمين. كما أشار زرادشت أيضاً إلى ما يشبه عقيدة الصراط عند المسلمين. وقد عرف العرب كتاب زرادشت المقدّس **الأفستا** وسمّوه "الأبستاق" وسمّوا شرحه بـ"الزند"، وهو كتاب مقدّس، كان يتضمّن ـ على عهد زرداشت ـ واحداً وعشرين باباً، ولم يبق منها إلا باب

(١) م. ن، ص ٦.

(٢) محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، م. س، ص ٨١.

واحد يتضمن مقتطفات في الشعائر الدّينية ونظم المعابد الزرداشتية[1].

والناظر في كتابات علماء العرب والمسلمين حول الزرادشتية وسبل تلقّيهم لها يجد أنها اتّخذت عندهم أسماء متعددة منها: "الثنوية" لقولهم بأصلين اثنين، الخير والشرّ أو النّور والظّلمة، وسميت المجوسية ـ كذلك ـ لأنّ هذا الدّين في أول ظهوره كان بين قبيلة المجوس، وسميت الزرادشتية بـ"عبادة النار" باعتبار أن مظهر العبادة يتمّ في بيوت النّار.

ويرى الشهرستاني أن الزرادشتية ممن لهم شبهة "كتاب"، ولهذا كانت نظرته إليهم وكذلك نظرة علماء الكلام ومؤرخي الفرق الأوائل مختلفة عن نظرتهم إلى سائر الديانات الفارسية الأخرى كالمانوية والمزدكية، وقد شدّدوا على بيان مبدأ التوحيد في الزرادشتية من خلال اعتبارها أهورمزدا إلهاً واحداً قديماً أزلياً، يقول الشهرستاني إن «اللّه واسمه عندهم أهورمزدا واحد لا شريك له ولا ضدّ ولا ندّ له»[2].

ومع أن القرآن لم يذكر شيئاً عن زرادشت كما لم يشر إلى كتابه المقدّس ضمن الكتب المنزلة، فإنّه يبدو أن كبار الصحابة قد اعتبروا زرادشت من أولئك الرسل الذين تشير إليهم الآية القرآنية **﴿ورسلاً لم نقصصهم عليك﴾**، (سورة النساء، الآية ١٦٤).

ويذكر ابن حزم الأندلسي أن ممّن قال إن المجوس أهل كتاب علياً بن أبي طالب وحذيفة رضي اللّه عنهما، وكذلك سعيد بن المسيب وقتادة وأبو ثور وجمهور أصحاب أهل الظاهر[3].

وقد عرف الفكر الذي أفرزته هذه الدّيانة تطوّرات ذات أبعاد فلسفية عرفانية لا سيما مع المانوية نسبة إلى ماني بن فاتك[4] الذي قال بأن النّور والظلمة قديمان، وجوهر النور حسن، فاضل، كريم، صاف، نقي، طيب. أمّا جوهر الظلمة فهو عكس ذلك.

---

(١) م. ن، ص ٨٢.

(٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ط ٧: ١٩٩٨، ص ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٤.

(٣) ابن حزم **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج ١، تحقيق محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عميره، بيروت، دار الجيل، (د. ت)، ص ١٩٧.

(٤) انظر: أحمد محمود صبحي **في علم الكلام**، ج ١، بيروت، دار النهضة العربية ط ٥، ١٩٨٥، ص ٦٠، وفيها ذكر أنّ «المانوية نسبة إلى ماني بن فاتك، وقد ظهر بأذربيجان في القرن الثالث الميلادي في زمان سابور بن أردشير، وانتقل إلى بابل، ودرس زرادشت وقرأ العهد القديم والأناجيل الأربعة فجاءت ديانته أمشاجاً من الزرادشتية والمسيحية، وقد قتله بهرام عام ٢٧٦م».

II ـ الزرادشتية، الهرمسية، العرفان

لم تبق الأفكار والمبادئ الزرادشتية بمنأى عن تأثيرات المذاهب الفلسفية والرّوحية ذات الأصل اليوناني الهيلّيني إذ أكّد إدوارد براون سفر الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد إلى بلاط إيران لا سيّما في عصر أنوشروان (القرن السادس ميلادي)، ويرجّح أن يكون سير العقائد والأفكار الفلسفية من اليونان إلى المشرق (بلاد فارس على الخصوص) الذي اعتدنا التأريخ له ابتداءً بالعصر العباسي «قد بدأ في القرن السادس ميلادياً أي في عهد أنوشروان». ويقرّر قائلاً إنّ دخول العقائد الصوفيّة وكذلك كثير من العقائد الأخرى إلى إيران كان في الواقع في الفترة السابقة على الإسلام[١].

ولعلّ مثل هذا المنحى في دراسة البعد الصوفي الذوقي في تاريخ الثقافة الفارسية سوف يتعدّى تحديد حقيقة الزرادشتية وامتداداتها الفكرية والمذهبية إلى تعريفات المفاهيم الإشكالية المركزية في هذا المضمار مثل "العرفان" و"الإشراق" و"الهرمسية" والتعريف بشخصية هرمس ذاته من حيث هو النّبي إدريس، فمؤرخون من أمثال اليعقوبي وابن قتيبة والطبري يرون أن النبي إدريس هو ذاته هرمس وقد سبقت الإشارة إلى ذلك[٢].

تلتقي في بيان حقيقة مذهب هرمس تيارات فكرية دينية وفلسفية صوفية يونانية وفارسية وكذلك آراء مدرسة حرّان ومدرسة الإسكندرية لا سيّما وقد ارتبط اسم هرمس بظهور علوم وحكم ومعارف متعدّدة صارت إرثاً مشتركاً بين كل الأمم. اعتبره الشّهرستاني واضع أسماء البروج والكواكب السيّارة، وهو الذي رتبها في بيوتها. والرأي نفسه نجده لدى المبشر ابن فاتك مؤلف **مختار الحكم ومحاسن الكلم**[٣].

ويبدو أن مثل هذا التداخل بين البعد الكوسمولوجي والبعد الحكمي الصوفي في آثار هرمس كان وراء انتشار مذهبه في كامل أرجاء المنطقة الشرقية. وقد جاء انتشارها هذا جرّاء تلاقح التيّارات الفكرية والدّينية التي كانت سائدة في المنطقة بدءاً من مصر وبلاد الشّام والرّافدين وفارس ثم اليونان[٤].

---

(١) إدوارد براون، **تاريخ الأدب في إيران**، م. س، ص ٢٥٨.

(٢) لويس مينار، **هرمس، مثلث العظمة أو النبي إدريس**، ص ٧، ٨، وانظر الفصل المتعلق بالصلة بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي من هذا الكتاب.

(٣) الشهرستاني، **الملل والنحل**، م. س، ص ٢٥٣، ٢٥٤، وانظر أبا الوفاء المبشر بن فاتك: **مختار الحكم ومحاسن الكلم**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٠، ص ١١.

(٤) لويس مينار، م. س، ص ١١.

وفي هذا السياق يرى محمد عابد الجابري أنّ العرفان قد ساد في العصر الهلنستي ويعرّفه بأنّه «نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، وأيضاً موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية ومن الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفيّة خاصة في مصر وسورية والعراق، والعرفان في اللغات الأجنبية يسمّى Gnose والكلمة يونانية الأصل Gnose ومعناها المعرفة»[١]. وهذا معناه أنّ ثمّة مناطق جغرافية وحضارية متعدّدة مثلت مجالاً لتشكّل نظام العرفان، وأمّا من الوجهة الإبستمولوجية البحتة فيحدّد الجابري العرفان من خلال استعمالاته، فهو مرادف للعلم والحكمة، وهو صفة لنمط من المعرفة النظرية يتعلق بإدراك المسائل الماورائية تخصيصاً وهو أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء وأرقى من معرفة علماء الذّين الذين يعتمدون ـ فحسب ـ القياس والنظر العقلي (اللاهوتيون والمتكلمون).

وأما الغنّوصية Gnosticisme أي "العرفانية"، فهي جملة التيارات الدّينيّة التي تتفق على اعتبار المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدّين تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك والعمل[٢].

ومعنى هذا أن "العرفان" يمثّل أفقاً للإدراك المباشر من خلاله يتمّ حلّ مشكل المعرفة ببيان وسائل تحصيلها، وتحديد موضوعها الأساسي، وهو ما كان محوراً أساسيّاً لأغلب النّظريات الصوفيّة وصار يصطلح عليه حديثاً بالتيوصوفي Théosophie أي الحكمة الذوقية، وهي تفوق الحكمة العقلية، لكونها تتطلّع إلى إدراك طور ما بعد العقل، وعبرها تتمّ معرفة عالم الغيب وجوهر الوجود، وتكون أدوات المعرفة فيها: القلب والذوق والكشف والإشراق، وهي تتعدّى أفق التجربة العملية (النسك، العبادة، الذكر) إلى الرؤيا القلبية (الكشف، التّجلي، الإشراق). وهذا ما يتيح إمكانية تجاوز حدود الزمان والمكان باتجاه المطلق واللاّنهائي على عكس المعرفة الحسّية التي هي مشدودة إلى عالم المادّة أو المعرفة العقلية التي لا تتجاوز حدود المعقول، ولذلك سمّيت ثمرة هذا الطريق بـ"الحكمة المتعالية" واشتهرت في بلاد الشرق، وعلى الأخصّ شمال العراق وبلاد فارس، وهو ما جعل الشرق يرمز في منظور بعض الدراسات والمقاربات الحديثة المختصّة بتاريخ الفكر الفلسفي والصوفي[٣] إلى "عالم

---

(١) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨، ص ٢٥٨، ٢٥٩.

(٢) م. ن، ص ٢٥٩.

(٣) انظر على سبيل المثال مؤلفات هنري كوربان وعلى الأخص **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، م. س، ص ٣٠٣ وما بعدها. وكذلك كتابه: *Avicenne et le récit visionnaire*, collection Islam Spirituel, Verdier, 1999, p. 50, «le cycle des Récits ou le voyage vers l'orient», p. 383.

النّور المحض"، وإلى ما وراء السّماء، فهو الجغرافيا المقدّسة. أما إذا أردنا أن نعرف الشرق الحقيقي فهو ما وراء السماء المرئية وما فوقها، وهو منطلق العروج إلى العوالم العلوية المفارقة، وانطلاقاً من هذا تكلم السّهروردي عن المغرب والمشرق واعتبر أن لشروق الشمس وغروبها دلالات معرفية، ووضع في ذلك قصّة صوفيّة رمزية بعنوان «قصّة الغربة الغربية»[1]، رمز فيها إلى هبوط الإنسان إلى العالم المادي بنفيه غرباً، في حين رمز إلى عالمه الأصلي (العالم العلوي) بمشرق الأنوار الذي أقامت فيه النّفس من حيث هي جوهر ملكي، وذلك قبل الانفصال والهبوط إلى عالم المادّة[2]، كذلك الشأن بخصوص أغلب محاور كتابه **حكمة الإشراق**.

III ـ التأثيرات الفارسية في التصوّف الإسلامي من منظور الاستشراق

يعدّ المستشرق وعالم الدّين البروتستانتي تولوك F.R.D Tholuk[3] أوّل من ردّ التصوف الإسلامي إلى أصل فارسي، فقد ذهب إلى اعتباره مأخوذاً من أصل مجوسي، وأنّه نتاج لتطوّر الدّين لدى الجنس الآري محاججاً بأنّ عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح الإسلامي، وعزّز قوله هذا بأن مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي، أو على الأقلّ على علم بالمجوسية، وأكّد هذا الرأي غوبينو Gobineau[4]. ورأى فون كريمر A.Von Kremer (1868) أنّ الحكمة الإشراقية عند السّهروردي المقتول مزيج بين الأفلاطونية والمذهب

(١) نص قصة «الغربة الغربية» للسّهروردي ضمن مؤلف **السّهروردي المقتول**، م. س، ص ٥ وما بعدها.

(٢) راجع سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين**، نقله من الانكليزية إلى العربية صلاح الصّاوي، ط ٢، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٨٦، ص ٨٥، ٨٦، ٨٧.

(٣) انظر النص الذي وضعه أبو العلاء عفيفي في مقدمة كتاب رينولد نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، القاهرة، ١٩٥٦. وقد تطرّق تولوك Tholuk إلى هذا الرّأي في كتابه، **التصوف، أو فلسفة وحدة الوجود الفارسية**، *Sufismus sive theosophia persarum panteistica*، الصادر في ألمانيا عام ١٨٢١. كذلك أصدر كتاباً آخر في الغرض بعنوان: **باقة زهور من تصوّف الشّرق**، *Blüthensammlung aus der morgentändischen Mystik*، الصادر في ألمانيا عام ١٨٢٥.

(٤) Gobineau, *Trois ans en Asie*, 1859; *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, 1865.

الزرادشتي. وذهب دوزي R.B.Dozy (1869) في كتابه **محاولة في تاريخ الإسلاميات**[١] إلى أنّ التصوف جاء المسلمين من بلاد فارس حيث كان موجوداً قبل البعثة المحمدية، و كانت الهند كذلك مصدراً للتّصوف. وفي نظره ظهرت في فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن لله، ورجوع كل شيء إلى اللّه، والقول إنّ العالم لا وجود له في ذاته وإنّ الموجود بحقّ هو اللّه، والتصوف الإسلامي يعبّر عن هذه المعاني في أكثر من موضع.

ومن أبرز المستشرقين الذين خصصوا مجالاً كبيراً من كتاباتهم لدراسة التّصوف الإسلامي والبحث في مصادره رينولد نيكلسون الذي ذكر في كتابه **الصوفيّة في الإسلام** تعريفات كثيرة للتّصوف باللّغتين العربية والفارسية صاغها رجال عاشوا ما بين ٢٠٠هـ و٤٠٠هـ، وقد ترجم أبو العلاء عفيفي التعريفات الفارسية منها إلى العربية. وينقد نيكلسون بشدّة الرأي القائل إنّ التّصوف وليد رافد ثقافي واحد بعينه، فهو في نظره نتج عن اتّحاد الفكر اليوناني بالديانات الشرقية التي من ضمنها المذاهب الفارسية والغنوصية، ورأى أن الناحية العملية في التصوف متأثرة بالفلسفة الهندية الفارسية. وقد اتّخذ من سيرة أبي يزيد البسطامي ومجاهداته الرّوحية دليلاً على ذلك.

ويوافق هذا الرأي غولدزيهر Goldziher الذي ردّ حرص الصوفية على ضرورة طرح التفكير في الحياتين الدنيا والأخرى باعتبار أن ذلك شرط إدراك الوحدانية الحقيقية للوجود الإلهي، إلى نماذج كثيرة مماثلة وجدت في الأدب العرفاني الفارسي القديم[٢].

لعلّ مستشرقاً مثل الألماني هانز هينريش شيدر H.H.Schaeder كان واضحاً في ردّ الأفكار الأساسية للنّظريات الصّوفيّة في الإسلام إلى الثقافة الفارسية القديمة في صلتها بنظيرتها الهيلّينية، متّخذاً من نظرية "الإنسان الكامل" التي هي محور الفكر الصوفي والمدخل إلى فهم حقيقة الولاية مثالاً حيّاً لذلك.

ألقى هانز شيدر محاضرة مطوّلة يوم ٢٦ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٢٤ على منبر شعبة برلين للجمعية المشرقية الألمانية بعنوان نظرية "الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصويرها الشعري"، بيّن من خلالها أن مفهوم الإنسان الكامل يعود أصلاً

---

(١) Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, Paris, 1879.

(٢) انظر غولدزيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار، بيروت، دار إقرأ، ط ٢، ١٩٨٣، ص ٢٢٢ وما بعدها.

إلى نظريات الغنوص (العرفان) الفارسي القديم، وكذلك إلى نظريات "الكلمة" Logos بمعنى العقل الأوّل والقوة السارية في العالم، وهي ذاتها الفكرة التي كانت عماد الثنوية والمذاهب النورانية المنتشرة في الشرق حيث نشأ مفهوم "الكلمة" دالاً على النّور والحقيقة المشرقة والرّوح الساري في العالم الذي هو مقصد العارفين[١].

ويبيّن شيدر كيف أنّ هذا المبدأ كان عماد التفكير الغنوصي/العرفاني وكذلك أساس النّزعات الإشراقية التي بناها متصوفة الإسلام وفلاسفته الإشراقيون، ويظهر هذا من خلال قوله: «إنّ تاريخ فكرة الإنسان الكامل تهيئ لنا إيضاح مقصدين مميّزين لبناء الحضارة الروحية الإسلامية ... ففي تحليل سنّة الأوائل التي تلقّاها الإسلام، يبتدي في معظم الأحيان ارتباط لا يكاد ينحلّ، ويظهر تبادل في النفوذ والتداخل بين مقاصد شرقية قديمة أو على وجه التخصص إيرانية، تشير في نشأتها إلى نظر وتديّن إيرانيين من ناحية، والتقاء بتيّارات فكرية هلّينية من ناحية أخرى»[٢].

وفي نظر شيدر، بلغت فكرة "الإنسان الكامل" كمال تطوّرها في العرفان الإسلامي، ويبيّن كيف أنّ ابن عربي كان رائداً في التنظير لهذه الفكرة وصهرها ضمن البناء النظري العامّ الذي وضعه للميتافيزيقا الصوفية.

ويتتبع إثر ذلك مدى أثر العرفان الفارسي في تصوّف ابن عربي وفي الآداب والأشعار الفارسية، سواء من خلال آثار التلميذين المباشرين لابن عربي: صدر الدين القونوي وعبد الرزاق الكاشاني أو من خلال **مثنوي** جلال الدين الرومي **وديوان شمس تبريزي**، وصولاً إلى حافظ وصدر الدّين الشيرازي.

وعلى خلاف شيدر، نجد لويس ماسينيون يقصر نشأة فكرة "الإنسان الكامل" على الرّؤى السّامية، ويجعلها بمثابة الرّوح السّاري في الأديان التوحيدية الثلاثة وهذا بدليل قوله: «وأيّما كان الأمر فإن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت حسب رأينا ضمن الرؤى السامية، لا في الفلسفة الهيلينية التي تحجّرت فيها (من بعد) في قالب تنظيمي، فهي عند أنبياء بني إسرائيل فكرة "عبدي هوا"، فكرة "العادل" المبتلى بالآلام، والذي يكشف الرّد الظافر لكرامته إليه، في نهاية الأزمان عند "سرمجد العادل". هذا السّر الذي أخفاه اللّه عن الملائكة، هو الأمانة التي لا يستطيع حملها غير القلب

(١) انظر: هانز هنريش شيدر «نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصويرها الشعري» ترجمة عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب، **الإنسان الكامل في الإسلام**، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٦، ص ١٠. وله كتاب في المسألة H.H.Schaeder, *Zur Deutung der Islamischen Mystik*, Germany 1927.

(٢) م. ن، ص ١٥.

الإنساني، وهي في المسيحية الإيمان بعود المخلّص، والتمجيد المثلث للملكوت والكنيسة، والتأليه لكل أولئك الذي أدركوا الله الحي بقلب واحد، والتمجيد والتنظيم لكلمة الحضرة "كن" العذراوية، وهي في الإسلام شاهد القدم، وصوت الرّوح الذي سيحطّم فعله الرجعي كلّ الرّموز الوثنية فيملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً (إنّه)، هذا النشيد الموحى الذي يدوّي من استشعار الجمال الأزلي المعتاد»[1].

ويبدو أنّ لويس ماسينيون في كلّ تآليفه حول التصوّف الإسلامي وعلى الأخص دراساته لآثار الحلاّج وفكره[2] لم يؤكّد تأثير العناصر الثقافية الدّخيلة ومن ضمنها الثقافة الفارسية في التصوف الإسلامي. بل كان حريصاً على إثبات أصالة الأفكار والنظريات الصوفية في الإسلام، مبيّناً كيف أنّها تطوّرت نتيجة للتحوّلات الدّاخلية التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية، وما رافقها من إيثار للتروحن وميل إلى التأمل في النفس والكون. ويبيّن ماسينيون كيف أن مثل هذا المنحى دفع إلى البحث في أسرار لغة القرآن ودلالاته الرّوحية، والكونية الميتافيزيقية، باتجاه بناء فهم ذوقي روحي للتعاليم والحقائق الواردة في القرآن، كما رأى أنّ الواقع الجديد لحياة العرب والمسلمين ـ الذي بدأت تتشكل معالمه منذ وفاة الرسول محمد ـ دفع أهل الصّفة والزّهاد الأوائل إلى حياة التّقشف والعكوف على العبادة والمجاهدة الرّوحية، بهدف تحصيل مدارك عالية ونيل سعادة روحيّة قصوى. غير أن ماسينيون لم ينفِ انفتاح كبار أقطاب صوفيّة الإسلام ومن أبرزهم الحلاج على الأديان الأخرى وخصوصاً الأديان التوحيدية من خلال مساراتهم الروحية، وقد تبعه في منهجه هذا تلميذه بولس نويا[3].

وفي هذا السياق بالذات يمكن أن ندرج كذلك دراسات الألمانية "آن ماري

---

(١) لويس ماسينيون «الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية»، (ضمن) عبد الرحمن بدوي، **الإنسان الكامل في الإسلام**، م. س، ص ١٠٧، ١٠٨.

(٢) L. Massignon, *la passion d'Al-Hallaje*, Paris, 1922

- *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de Islam*; Paris, 1929.

- *Salman Pâck et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien*, Publication de la société des études iraniennes, n° 7, Paris 1934.

- *Martyr mystique de l'Islam*, indien viunt n° 4, 1945.

نقله عبد الرحمن بدوي إلى العربية ضمن كتابه، **شخصيات قلقة في الإسلام**، سينا للنشر، ط ٣، ١٩٩٥، ص ١٤٦.

- *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane*, 2e.éd., Paris, 1968.

(٣) P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique nouvel. Essai sur le lexique technique des mystiques musulmanes*, 1970. ويمكن مراجعة المبحث المتعلق بالأثر المسيحي في التّصوف الإسلامي، الوارد ضمن هذا الكتاب.

شيمل»[1] التي ترى أن التصوف هو جوهر الحقيقة الروحية والكونية والإلهية التي تخترق كل الأديان وتجري من تحتها كالماء، وفي نظرها تتحد حقيقة الأديان[2] من خلال التصوف باعتباره نداء كونياً، وهي فكرة مستوحاة ـ أصلاً ـ من أعماق نصوص التصوّف لا سيما من خلال نظرية ابن عربي في وحدة الأديان التي تعني في أبعادها القصوى الأديان جميعاً في جوهرها واحدة، باعتبار وحدة الأصل والمصدر، وفي كلّ عصر تظهر الحقيقة الجوهرية للدّين من حيث هو خطاب إلهي موجّه إلى الإنسان في لغة جديدة على لسان نبي جديد، ويكون أقطاب التصوف مجلى هذه الحقيقة بعد الأنبياء.

إن مثل هذا الطّرح الذي برز مع لويس ماسينيون وبولس نويا وآن ماري شيمل لحقيقة التّصوف في علاقته بالمذاهب والتيارات الفلسفية والفكرية الرّوحية الدّخيلة، عرف نقضه الضمني أو دحض عناصر مهمّة منه مع هنري كوربان، وذلك عند دراسته لنظريات الإشراق والنّزعات النورانية في التصوف الإسلامي التي مثّلتها ـ كما تقدمت الإشارة إلى ذلك ـ مؤلفات السهروردي. إذ إن هنري كوربان يقرر بصفة جازمة وقطعية في مؤلفه **تاريخ الفلسفة الإسلامية** أن نظرية الحكمة الإشراقية ـ التي جوهرها جمع بين الفلسفة والتصوف، وشرط للاتّصال بالعالم العلوي ومعرفة أسراره ـ ما هي في الأصل إلا إحياء لحكمة فارس القديمة. يرى كوربان أن شرط فهم فلسفة النور المدار الأساسي لفكر السّهروردي مرتهن بمعرفة الفكرة العميقة التي تشير إليها تسميته لكتابه الرئيسي **حكمة الإشراق** وهي (في نظره) «فكرة حكمة لدنية مشرقية سيتابعها بتصميم واضح كإحياء لحكمة فارس القديمة، والوجوه الكبيرة التي تتحكم في سير المذهب هي هرمس وأفلاطون وزرادشت»[3].

---

(١) للاطّلاع على أبرز معالم منهج آن ماري شيمل في فهم علاقة التصوف ببقية المذاهب الدّينية والتيارات الفكرية الروحية يمكن مراجعة دراستها «التصوف جسر للحوار بين الأديان والحضارات»، ضمن كتاب **الواقع الديني اليوم**، قرطاج ـ تونس، بيت الحكمة، ٢٠٠٠. وانظر، مقدّمة كتابها **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ترجمة محمد إسماعيل السّيد ورضا حامد قطبي، منشورات الجمل ـ ألمانيا، ٢٠٠٦. وكذلك كتابها، A.Schimmel : *The Origin and Early Development of Sufism*, 1958.

(٢) لقد كان اهتمام ابن عربي بفكرة وحدة الأديان بارزاً في جل مؤلفاته. ومّما قاله في ذلك:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ... ركائبه فالحبّ ديني وإيماني

(٣) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، م. س، ص ٣٠٤. وانظر لنفس المؤلف:
«La place de moulle Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne», in *Studia Islamica*, XVIII, = Paris, MCMLXII, P 93.

وقد تبعه في منهجه هذا ألبير نصر الذي اعتبر التصوف الإسلامي في منحاه الإشراقي إعادة إنتاج لحكمة الإشراق كما ظهرت في بلاد فارس ما قبل الإسلام الإيراني وسيد حسين نصر[١]. وهنا يجدر أن نبين كيف أنّ كوربان أدمج فكر ابن عربي ونظريته في الخيال الخلاق Imagination créatrice ضمن مسار العرفان الصوفي والفلسفي الفارسي، معتبراً أنّ ما ألفه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي هو بالأساس لبنة من لبنات المعرفة النورانية الإشراقية اندمج في سياقها منذ تم اللقاء أولئك الذين سيصبحون رواد المدرسة الأكبرية الأوائل: جلال الدين الرومي وعبد الرزاق الكاشاني وحافظ الشيرازي[٢].

IV ـ التّصوف الإسلامي والثقافة الفارسية من منظور الدراسات العربية

يعدّ محمد مصطفى حلمي أحد أبرز الدارسين العرب الذين تصدوا لبحث مسألة حضور الأصل الفارسي في الفكر الصوفي العربي الإسلامي، وذلك في كتابه **الحياة الروحية في الإسلام**[٣]. وقد بحث عناصر هذا الموضوع من خلال بعدين أساسيين: يتعلق **أوّلهما** بمسألة النشأة، نشأة التّصوف الإسلامي وهل للأصل الفارسي الثقافي فيها أثر؟ ويتعلّق **ثانيهما** بمسألة تطور النّظريات والأفكار الصوفية لا سيّما بعد اعتناق عدد كبير من أهل فارس الإسلام واتخاذهم من التصوف طريقاً في العبادة، ومنهجاً في المعرفة. ويشرح مصطفى حلمي طبيعة التأثير والتأثر وشكل التفاعل الذي يمكن أن يكون حصل بين المصدر الفارسي والفكر الصّوفي في الإسلام، وبالتالي بين العرب والفرس في نحت معالم المتن الصوفي أدباً وشعراً وفكراً.

= وفي هذا التأليف يحدّد كوربان المعرفة الإشراقية بقوله: «هذه المعرفة شرقية لأنها إشراقية لأنّها شرقية». كذلك تطرّق إلى هذا الموضوع في كتابه الذي جمع فيه آثار السّهروردي: *Œuvres philosophiques et mystiques de shihabal din yahya al suhrawardi*, vol I, Istanbul, Vol II, Paris. يبين أن الحكمة الذوقية التي هي جوهر المعرفة الإشراقية اتخذت طريقها إلى الفكر الإسلامي في نظر السهروردي عبر تيّار الجنيد والبسطامي والحلاّج وهو التّيار الذي بلغ مداه عند السّهروردي نفسه.

(١) انظر ألبير نصر، **التصوف الإسلامي**، ص ٤٣؛ سيد حسين نصر **ثلاثة حكماء مسلمين**، م. س، ص ٨٩ وما بعدها.

(٢) Henri Corbin: *L'imagination Créatrice dans la soufisme de Ibn Al Arabi*, op. cit., p. 91. et suivant .

(٣) محمد مصطفى حلمي: **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ٣٩.

يتناول مصطفى حلمي مناقشة مسألة أثر المصدر الفارسي في التصوف الإسلامي ضمن ما اصطلح عليه بـ"مصادر الحياة الروحية الإسلامية" التي منها كذلك: المصدر الهندي، والمصدر المسيحي، والمصدر اليوناني. فيورد في البدء أدلّة القائلين بالمصدر الفارسي من خلال حديثه عن تلك الصلات الاجتماعية والثقافية والدّينية التي كانت بين العرب والفرس في مختلف العصور، كما يعرض لمسألة الأصل الفارسي لشيوخ الصوفيّة الأوائل، ثمّ يناقش هذين الدليلين فيقول: «إن اتصال العرب بالفرس، وإنْ كان صحيحاً من الناحية التاريخيّة، فإنّنا لا نستطيع أن نتبنى في وضوح وجلاء أن العقائد الدينية الفارسية والأنظار الفلسفية قد انتقلت عن طريق هذا الاتصال في صورة ناصعة إلى العرب، وتغلغلت في نفوسهم وعقولهم تغلغلاً قوياً يمكن أن يقال معه إنّ التّصوف بصفة خاصّة، كان أثراً من آثاره»(١).

يستند مصطفى حلمي إلى موقف آخر ذي دلالة تاريخيّة، يردّ من خلاله إمكانية تأثير المصدر الفارسي في التّصوف الإسلامي، وهو أنّ الأثر الفارسي في الحياة العربية إبان العصر الجاهلي لم يكشف عنه بعد كشفاً واضحاً وصريحاً يكفي لإثبات أنّ الحياة الروحية الإسلامية قد استمدت من مصدر فارسي(٢).

وأمّا بخصوص الأصل الفارسي لشيوخ التصوف الأوائل ودورهم في إثراء الحياة الروحية في الإسلام فقد خلص إلى القول: «... أمّا إنّ التّصوف الإسلامي مستمدّ من مصدر فارسي لأن فريقاً كبيراً من شيوخ الصوفية كان من الفرس فذلك ما لا نستطيع أن نوافق القائلين به. صحيح أنّه كان من متصوفة الفرس من ترك أثراً لا يمّحي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة، وفي تطور التصوف وتحوّله إلى علم بصفة خاصة، ومن هؤلاء معروف الكرخي وأبو يزيد البسطامي، ولكن ليس أقل من هذا صحّة القول إن ازدهار الحياة الروحية الإسلامية، واصطباغ التصوف فيها بالصبغة العلمية، لم يكن أثراً من آثار متصوفة الفرس وحدهم، وإنّما هو كذلك ثمرة يانعة من ثمرات هذه الجهود الرّائعة التّي بذلها كثير من متصوفة العراق ومصر والشام»، أي أنه - في تقديره - لا معنى للانتماء الجغرافي خصوصاً بعد تبيان مصادر نشأة الحياة الروحية في الإسلام وتطوّرها، بل إنّه يغيّر اتجاه البحث في هذه المسألة ليخلص إلى بيان طبيعة مظاهر تأثير صوفية العرب في الثقافة الفارسية وفي أعلامها الصوفيين، حيث يقول: «فلعلّ من صوفيّة العرب أنفسهم من كان له أثر كبير في صوفيّة الفرس، ويكفي أن نذكر في هذا المقام محيي الدين بن عربي وشرف الدين عمر بن الفارض

(١) م. ن، ص ٤٠.
(٢) م. ن، ص. ن.

(ت٦٣٢هـ).. (فقد) كان لكل منهما فضل كبير في إقامة التصوف التيوصوفي Théosophie على دعائم قوية فيها طرافة روحية وجدّة فلسفيّة، ناهيك بما كان لأوّلهما من أثر قويّ في تصوّف كثير من صوفيّة الفرس أمثال العراقي (ت٦٨٦هـ/ ١٢٧٨م) وأوحد الدين الكراماني (ت٦٩٨هـ/ ١٢٩٨م) وعبد الرحمن الجامي (ت ٨٩٨ هـ/ ١٤٩٢م)»[١].

ويعقد مصطفى حلمي مقارنة منهجية بين المبادئ الأساسية للحياة الرّوحية في الحضارة الإسلامية وبين العناصر الجوهرية للعقائد والنزاعات الفارسية القديمة، فيستنتج «أنّ ثمّة شبهاً ظاهراً بين بعض العقائد الفارسية القديمة وبعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية. فالزهد في التصوف الإسلامي يشبه الزهد والرهبنة في الديانة المانوية، كما يشبه الزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان في الدّيانة المزدكية»، وفي رأيه فإنّ عقائد الشيعة وغلاتهم في حقّ المُلك الالهي، وفي حلول اللّه في الإمام، تكاد تكون صوراً جديدة لعقائد فارسية قديمة، ولا سيما أنّ هذه العقائد شاعت فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم، ووجدت من الشيعة من اعتنقها وتعصّب لها، ومن الصوفي من تلقاها بالقبول وتأثر بها عن قصد أو غير قصد.

ويخلص إلى بيان مظهر آخر من مظاهر التّشابه بين التّصوف الإسلامي والغنوص الفارسي وهو المتعلّق بمذهب الصوفية في الحقيقة المحمّدية باعتبارها «أوّل مخلوق خلقه اللّه، ومنه تفرّعت كلّ المخلوقات الأخرى علوية وسفلية. (فهي) تشبه إلى حدّ بعيد ما ورد في الكتاب المعروف زندأفستا، وهو أن أهورمزدا، إله الخير في ديانة زرادشت لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحيّة وماديّة خلقاً مباشراً، بل خلقه بواسطة "الكلمة الإلهية"». إلا أنّ مصطفى حلمي يقرّ قائلاً: «ومع هذا كلّه فإنّ أيّاً من ألوان هذا التشابه لا يدلّ دلالة قويّة على أن المصدر الأوّل للتصوّف الإسلامي كان فارسياً. ولعلّه إن دل على شيء فيدلّ على أن الصلات الثقافية والدينية التي نشأت بين الفرس والعرب، وقد انضووا جميعا تحت لواء الإسلام، قد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد واحتكت التعاليم والمذاهب... وشارك العرب من ناحية، والفرس من ناحية أخرى في دعم هذه الحياة الرّوحيّة الإسلامية، في مختلف صورها التي وجدت بذورها الأولى في الجزيرة العربية، حيث كان تحنّث النبي وزهد أصحابه وتعبّد العبّاد وتصوّف الصوفيّة... وواقع أن يكونوا شاركوا المانوية والمزدكية في زهدهم، وتأثروا بالزرادشتية في بعض عقائدهم»[٢].

---

(١) م. ن، صص ٤١ ـ ٤٢.

(٢) م. ن،ص ٤٢.

وهكذا نستنتج أن مصطفى حلمي يرى أن تأثير المصدر الفارسي في التصوف الإسلامي كان ثانوياً للغاية، وهو وإن بدا ظاهرياً فإنّه لا يدلّ دلالة قاطعة على أنّه كذلك. بل إنّ الأصوب في نظره أن نبحث عن تأثيرات متصوفة العرب في نظرائهم الفرس.

وعلى خلاف محمد مصطفى حلمي ذهب عبد القادر محمود في مؤلفه **الفلسفة الصوفية في الإسلام** مذهباً بعيداً في بيان مظاهر حضور المصدر الفارسي في التصوف الإسلامي، سواء في مستوى النشأة أو في مستوى تطوّر الأفكار والنظريات الصوفية. وهو يدرس هذا المصدر في علاقته بمذاهب الغنوص والعرفان ونظريات الفيض ومبادئ الأوبانيشاد الهندية وأفكار بوذا وماني وأفلوطين[١]. ويناقض عبد القادر محمود بقوة الفكرة القائلة بنقاوة الأصل في ظهور الفكر الصوفي وتطوّره، مبيّناً أن هذا التطوّر لم يكن إطلاقاً بمعزل عن التأثيرات الخارجية[٢].

وفي السياق ذاته مال علي سامي النّشار إلى اعتبار الغنّوص الفارسي ومبادئ الثنوية ـ إضافة إلى المصادر الهندية والأفكار المسيحية ـ أثّرت في التصوف الإسلامي، ويظهر ذلك من خلال دراسته لشخصيات مثل الحلاج وابن عربي وابن سبعين[٣].

وفي سياق بحثه عن الأسس البعيدة للرّمز الشعري عند المتصوفة ودلالاته الكونية والمعرفية، أدمج عاطف جودة نصر الغنّوص (العرفان) الفارسي القديم في شرحه وبيانه للرموز الشعرية الواردة في الأدب الصوفي ولا سيّما رمز العدد ورمز المرآة. وقد استتبع مظاهر بروز هذا المنحى في الشروحات الأولى التي وضعها كتّاب فارسيون على النصوص الصوفية الكبرى والمرجعية، مثال ذلك شرح عبد الرزاق الكاشاني على كتاب **فصوص الحكم** لابن عربي، يقول عاطف جودة نصر: «إنّنا لنلمح توازياً داخل التركيب التيوصوفي بين عناصر القصّة وشخوصها وبين مصطلحات فلسفية بعضها يوناني خالص، وبعضها الآخر امتزجت فيه الروح اليونانية بأمشاج من تصوّرات وأفكار دينية. وقد نمّى هذا التوازي الرّموز من خلال بناء ميتافيزيقي موغل في التّجريد، نجد ما يناظره في أسرار الحكمة الهرمسية القديمة. فآدم الرّوحي، الأنتروبوس Anthropos أو آدم الحقيقي، وهو أوّل درجات الوجود المتعيّن، يقابل رمزيّاً النفس الكلية، وهي من هذه الوجهة حواء السّماوية، وهكذا تُستبدل الشخوص بتصورات غنوصية ذات

---

(١) عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، القاهرة، دار الفكر العربي، (د. ت)، ص ٣ وما بعدها.

(٢) م. ن، ص ٧.

(٣) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، م. س، ص ٢١ وما بعدها.

طابع فلسفي واضح، نجدها في قول الكاشاني وهو من شرّاح الفصوص[1].

ويعتبر محمد علي أبو ريّان من أبرز الدارسين المعاصرين الذين أرادوا بحث قضية الأصل الفارسي بعمق وضمن نظرة تحليلية مقارنة تعتمد علم نقد النصوص وتنطلق من الأفكار التأسيسية باتجاه استكشاف منطقها الداخلي، ويظهر ذلك من خلال مؤلفاته الثلاثة: **أصول الفلسفة الإشراقية وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام والحركة الصوفية في الإسلام**. لقد حاول الكشف عن مظاهر حضور المصدر الفارسي في التصوف الإسلامي، وذلك عبر دراسته لمؤلّفات الحلاّج والسّهروردي، إذ عمل على دحض كل القراءات التي تخرج الحلاّج من دائرة التأثّر بالمصدر الفارسي، ومن ضمنها قراءة لويس ماسينيون التي كانت في نظره منشدّة إلى الأفق الفكري اللاّهوتي المسيحي. ويبيّن أبو ريان كيف أن الحلاّج «قد أعاد إحياء الثنوية المانوية الفارسية، فمؤلفاته قبل **الطواسين** كانت كلّها مؤقتة، وذلك حتى يظهر في **الطواسين** بصورة أخرى نهائية يتبيّن منها كيف أنه يستتر وراء نظرية النور المحمّدي لكي يعرض للثنائية الفارسية المانوية بين الخير والشر»[2].

ونجده في سياق آخر يقرّب بين الحلاّج والإسماعيليّة مستنداً في ذلك إلى نظرية الصوفية في الأولياء والأبدال، باحثاً عمّا يقابلهم في مراتب الأئمة عند الإسماعيليّة ويظهر ذلك من قوله: «عنده (أي الحلاّج) أنّ الأولياء هم الأبدال أو الأقطاب وهم الحكماء المتألهون، وهذا هو رأي الإسماعيلية في أئمتهم لم يخرج عنه الحلاّج، فالأئمة عندهم موجودون منذ الأزل وإلى الأبد في صورة تجلّ من قبس نوراني محمّدي من النور المحمدي الذي هو عينه الحقّ الأول»[3].

بيد أنّ محمد علي أبو ريان نسي أنّ نظرية الأولياء الأقطاب وما يتصل بها من تصورات في مراتب الأوتاد والأبدال هي نظرية قال بها المتصوفة قبل الحلاّج، وفسّروا من خلال نظريتهم في العلم الإلهي الجامع الذي منه مدد للأولياء. لكنّ الحلاّج تعمّق في بيان أسرار هذه النّظرية التي سيعمل على تقعيدها ابن عربي في ما بعد، والولاية الصوفية هي وراثة لعلم النبوّة، ومدد من العلم الإلهي الذي بموجبه يكون القطب/ الغوث موضع نظر اللّه من العالم. ومن ثمّ فلكلّ زمان قطب وفق المنظور الصوفي،

---

(١) عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية**، بيروت، دار الأندلس بالاشتراك مع دار الكندي، ١٩٧٨، ص ١٥١.

(٢) محمد علي أبو ريان، **الحركة الصوفية في الإسلام**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤، ص ٣٥١.

(٣) م. ن، ص ٣٥٢.

وهذا ما يخالف تماماً مفهوم الإمامة عند الإسماعيلية، وكذلك عند الشيعة الإماميّة، باعتبار أنّ مفهوم الإمامة لديهما يقوم على الرّابطة الدّموية بآل البيت وعلى "الوصيّة" طبقاً لحديث نبوي يرويه الشيعة «من كنت مولاه فعليّ مولاه»، وبالتّالي يتأسّس مفهوم الإمامة على الأحقّية في الحكم وتسيير شؤون الناس. وفي مقابل هذا لم يؤثر قط عن أي من أقطاب التصوف أنه طلب سياسة الدّنيا وادّعى أنه إمام وأولى بحكم الناس.

وقد وقع محمد عابد الجابري في نفس الخطأ حينما أدمج العلم الشيعي المؤسِّس لفكرة الإمامية والمهدية ضمن دائرة علوم الأسرار والمعارف الذوقية الصوفية من دون أي تمييز، ويظهر هذا من خلال قوله: «تتأسس معرفة أيمّة الشيعة ليس فقط على "العلوم" التي ورثوها عن النبي محمد ﷺ بل أيضاً ـ وهذا هو الجانب العرفاني فيها ـ على الانتظام في سلك ما تعبّر عنه العرفانية الإسلامية، شيعية كانت أم صوفية، بـ"الحقيقة المحمدية"، و"النّور المحمدي" الذي لمع وسطع من نور اللّه فكان أول ما أبدع اللّه هذا النور الذي يسري في الكون منذ الأزل»[1].

ويفصح الجابري في خطاب صريح عن مظاهر هذا الدّمج الكلّي الغريب بين نظرية المصادر الشيعية في الإمامة وفي تصوّرها لنبوة الرّسول محمد، ونظرية الصوفيّة في الحقيقة المحمديّة من حيث هي منبع العلم الكلّي واليقيني، وذلك حين يتطرّق إلى بيان مصدر الخلق والنشأة وحديث النور في المصادر الشيعية فيورد قائلاً: «إنّ المصادر الشيعية تنسب إلى الإمام جعفر (الصّادق) قوله: "إنّ اللّه خلقنا من نور عظمته ثم صوّر خلقنا من طينة مخزنة مكوّنة من تحت العرش فأسكن ذلك النّور فيه، فكنّا نحن خلقاً بشراً نورانيين، لم يجعل لأحد في مثل الذي خلقنا فيه نصيباً، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا"»[2]. ويعلّق الجابري: «ليس هذا وحسب بل إنّ المصادر الشيعية تؤسس أحاديث في هذا الموضوع على حديث مماثل يقول فيه النبي محمد "كنت نبيّاً وآدم بين الطين والتراب". والمطابقة هنا بين "النور المحمّدي" ـ أو "الحقيقة المحمدية" ـ وبين العقل الكلّي في الأدبيات الهرمسية مطابقة واضحة، صرَّح بها بعض فلاسفة الإسماعيلية وبعض كبار الصوفيّة الباطنيين كابن عربي»[3].

وإن كان الجابري يميل إلى إيجاد مطابقة بين فكرة النور المحمدي ومفهوم العقل الكلي في الأدبيات الهرمسية فإن أبو ريّان يعود بهذه الفكرة إلى المذهب المانوي،

---

(١) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦، ص ٣٣٧.

(٢) م. ن، ص ٣٨.

(٣) م. ن، ص. ن.

ويبدوا هذا واضحاً من قوله: «إن الحلاّج يضع الصورة المحمّدية النّورانية على أنها أصل الوجود ومصدر الوحي حسب التفسير المانوي لمذهبه»، وكأنّه من دون أن يفصح يجعلها في مرتبة إله الخير عند المانوية. ويتخذ أبو ريان من نظرية الحلاّج في فتوة إبليس(*) وفرعون مستنداً لهذا الرأي حيث يقول: «وسبب تخريجنا لهذا المعنى هو أنه (أي الحلاّج) يخصّص الطواسين الباقية بعد ذلك من طاسين الأزل والالتباس حتى آخر الطواسين للكلام عن فتوة إبليس، وكأنّه مثله مثل فرعون من ناحية، ومثله وإبليس من ناحية أخرى،... وكأنّ هناك النور المحمدي المتمثل في إله الخير، إبليس المتمثل في إله الشرّ، يصاحبهما الحلاّج لأنّهما يمثلان الثنائية الوجودية الكبرى كما تقول المانوية »[1].

ويتتبع أبو ريّان تأثيرات الحلاّج في السّهروردي، إذ يرى أنّه «أدخل تعاليم المذهب الزرادشتي في مواقف معينة، بل إنّه يجهر فيسمّي الأنوار المعنوية وسائر الموجودات بأسماء مانوية»[2]. وإن أدخل السّهروردي تعاليم المذهب الزرداشتي، وتمسك بنسبة مذهبه إلى "الأصل الفارسي الخسرواني"، وأقام حداً فاصلاً بين الحكمة البحثية المشائية والحكمة الذوقية التي يرى أنها نابعة من حكماء فارس[3]، فإنّه في الأصل يتفق مع أفلاطون ويقترب منه أكثر، سيما وأنه وضعه رئيساً للحكماء الإشراقيين. ولهذا فإنه يماهي بين الطريق الصّوفي وطريق المعرفة عند أفلاطون، وهو يرى من الواجب وضع تخطيط لعالم الحس أي عالم الظلام، وللمرتبة التي تعلوه أي عالم المثل المعلّقة، حتى يتيسّر عبور السالكين إلى الملأ الأعلى المعقول، ولكن حينما يتم الكشف التام عن هذا العالم الأعلى تنجلي صور الكونية النّورانية الواحدة، ولا يكون ثّمة مجال للوجود الظلماني المؤقت فيتيقّن السّالك الربّاني أن ما سبق له معاينته من عوالم محسوسة ومعلّقة كان ضرباً من الوهم والخيال. ويرى أبو ريان أنّ السّهروردي يتفق مع أفلاطون سواء في تخطيط المذهب أو في مراميه الروحية. وفي نظره، القول بالأصل الفارسي للمذهب ليس سوى شعور بالحنين إلى الوطن الأصلي.

(*) كما هو معلوم فإن الحلاّج يعتبر إبليس موحُداً لله، لكونه أدرك حقيقة الألوهية، وأجلّ عرش الوحدانية حين رفض السّجود لآدم، معلّلا ذلك بأنّه لا سجود إلا لله وإن عصى أمر الله ذاته. ولهذا قال الحلاّج: «ما صحّت الدّعاوى إلاّ لإبليس وأحمد صلى الله عليه وسلمّ، غير أن إبليس سقط عن العين وأحمد صلى الله عليه وسلمّ كشف له عن عين العين». انظر: «طاسين الأزل والالتباس» ضمن كتابه **الطواسين**، فقرة ١، ص ٤١.

(١) محمد علي أبو ريان، **الحركة الصوفية في الإسلام**، م. س، ص ٣٥٣.

(٢) م. ن، ص ٣٥٦.

(٣) م. ن، ص ٣٦٥.

وبذلك أصبحت الغربة، في الحقيقة، غربة روحية والشرق الجغرافي (أي فارس) شرقاً نورانياً[١].

ويؤكد أبو ريان في مؤلفه **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** أن المذهب الإشراقي هو بالأساس استمرار للفلسفة اليونانية في صورتها الأفلاطونية، وإنّما اتخذ السهروردي من المصطلحات الفارسية أداة لإيهام القارئ. وبالتالي «فمهما قيل عن التأثير الفارسي في مذهب الإشراق، فإنّنا نؤكّد بطريقة حاسمة أن هذا المذهب هو استمرار للفلسفة اليونانية، بالصورة الأفلاطونية المتأثرة بتيارات الفكر الفلسفي التلفيقي الذي راجت تعاليمه عند السّريان، وانتقلت على هذه الصورة إلى المسلمين في عصر الترجمة. أما المصطلحات الفارسية القليلة التي تشيع في مؤلفات السّهروردي فهي ليست سوى أدوات استخدمها لإيهام القارئ بالأصل الفارسي للمذهب»[٢].

وهنا أمكن أن نقول إن هذه النظرة لا تستقيم مطلقاً ذلك أنها تسقط بعداً أساسياً في فكر السهروردي وفلسفته الصوفية مطلقاً، ونعني بذلك تصوّر "الكلية"[*] L'universalité باعتبارها مفهوماً مثّل المدار المحوري للقضايا المطروحة في مؤلّفات السّهروردي، ولكل ما أثر عنه من أقوال لا سيّما مع الطور الثالث[٣] الذي وضع فيه:

---

(١) م. ن، صص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٢) محمد علي أبو ريّان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، م. س، ص ٤١١.

(*) لا ينفصل تعريف "الكلية" L'université من حيث هي مفهوم منطقي معرفي كوني عن الكلي L'universel. والكلي هو المنسوب إلى الكل، ويرادفه العامّ Général، نقول: العلم الكلّي أي العلم الشامل لكل شيء والحقيقة الكلّية، أي الحقيقة العامة الشاملة لجميع أقسام العالم. ويُعتبر الكلي عند المناطقة هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوره أن يشترك فيه كثيرون. قال ابن سينا: «اللفظ المفرد الكلّي هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس. وبالجملة الكلّي هو اللّفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون، فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه»، (ابن سينا، **النجاة**، ص ٨ نقلاً عن جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، م. س، ج ٢، ص ٢٣٨). والكلي قسمان: الكلي الحقيقي، وهو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه، والكلي الإضافي وهو ما يندرج تحته شيء آخر في نفس الأمر، وهو أخص من الكلي الحقيقي.

(٣) يقسم ماسينيون كتب السهروردي بحسب مراحل ثلاث من حياته المعرفية والروحية، ففي مرحلة الشباب ألّف **الألواح العمادية وهياكل النور والرسائل**، ثم المرحلة المشائية، وفيها ألّف **التلويحات واللمحات والمقامات والمطارحات والمناجاة**، ثم المرحلة السينوية الأفلاطونية وفيها وضع **حكمة الإشراق وكلمة التصوف ورسالة في اعتقاد الحكماء**. أنظر: L.Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, p. 113. et Suivant.

حكمة الإشراق وكلمة التصوف ورسالة في اعتقاد الحكماء. فلقد تدرجت كتابات السّهروردي بتدرّج تعمّقه في السير الرّوحي والمعرفي من نتائج جمعه بين الحكمة العقلية المشائيّة متمثلة في أقوال الفلاسفة الأرسطيين على الأخصّ والحكمة الذوقية المتعالية متمثلة في أقوال الإشراقيين، ومواهب العارفين من الأنبياء وأقطاب التّصوف، فكتب السّهروردي العقدية كافّة تهيئ لتطهير العقل، ولإظهار قدرته على التجريد، ولكن إدراك هذه القدرة لا يكون إلا بالعزلة الرّوحية، ففي المرحلة الأولى يستعير الباحث طريقة المشائيين، ثم ينتقل منها إلى مسلك الإشراقيين لجفاف الطريقة الأولى وعجزها عن درك الحقيقة، وهكذا لم ير السّهروردي بدأ في أن يفصل بين "البحث" و"الكشف" و"الذوق"[١]، ومن هذا الباب يطرق السّهروردي كل دروب الحقيقة الأخرى، لا ليعيدها أو يصدر عنها، بل ليتملاّها، ويكشف من خلالها عن الحقيقة الكبرى، باعتبار أنها تفصح مجدّداً وفي خطاب مستحدث عن المعرفة الكلّية أو "الحقيقة الجامعة" بلغة الصوفية، وهو ما مثل المحمول الأساسي للمعرفة الإشراقية، التي نطق بها السهروردي ضمن نداء كوني Discours Universel، ويظهر ذلك من خلال قوله: «إنّ الحقيقة شمس واحدة لا تتعدد مظاهرها من البروج، المدينة واحدة، والدّروب كثيرة والطرق عسيرة»[٢]. وإن هذه الحقيقة في جوهرها نور، ومصدرها عالم النّور، والعقل الصريح للحكيم الإشراقي العارف يقتضي في نظر السهروردي أن الحكمة (كائنة) في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب، واقعة أكثر ممّا هي في عالم الظلمات، بل هذه ظل لها[٣]. وينسب السّهروردي صراحة أمر تلقّي هذه الحقيقة وتذوّقها إلى الأنبياء وكذلك إلى الحكماء والفلاسفة، فهم الذين اطلعوا على أسرارها وعرفوها في ذاتها بعد أن تجرّدوا عن هياكلهم، فنطقوا بها بعد أن شاهدوها في عالم النور، «فأفلاطون ومن قبله مثل سقراط، ومن سبقه مثل هرمس وأغاتاذيمون وأنباذقليس، كلّهم يوافقون هذا الرأي، وأكثرهم صرّح بأنه شاهدها (أي الحقيقة) في عالم النّور، وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات، وشاهدها وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا»[٤].

وفي نظر السهروردي تمثّل هذه المعرفة النورانية/حكمة الإشراق صدى للحكمة

---

(١) إميل معلوف، مقدمة تحقيق كتاب **اللّمحات للسّهروردي**، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩١، ص ٢٤.

(٢) شمس الدّين الشهرزوري، **تاريخ الحكماء**، طرابلس، ١٩٨٧، ص ٣٨٧.

(٣) السّهروردي، **حكمة الإشراق**، ضمن مجموع، **السّهروردي المقتول**، م. س، ص ١٠٤.

(٤) م. ن، ص. ن.

العتيقة، وتتجاوز أحكام الظنّ إلى اليقين، ويظهر ذلك من خلال ما يرويه السّهروردي في كتابه **التلويحات** عن لقاء جرى بينه وبين أرسطو الذي يسميه "غياث النفوس وإمام الحكمة المعلّم الأوّل" يسأله فيه عن حقيقة العلم ومعاني الاتصال والاتّحاد، ويسأله عن فلاسفة الإسلام والمتصوفة «الذين لم يقفوا عند العلم الرّسمي بل جاوزوه إلى العلم الحضوري والاتّصال الشّهودي ، فكانوا (في نظره) على وجه التّحقيق الحكماء والفلاسفة حقّاً»(١)، لكونهم يتلقون الوحي والأمر والنهي من عالم الأنوار، ويأخذون بفكرة النّور، ويدركون جيّداً كيف تصدر الكائنات عن نور الأنوار. وهنا يجدر أن نشير إلى أن بعض الدراسات ترى أن مصطلح "حكمة الإشراق" أخذه السّهروردي عن ابن سينا ثمّ أعطاه بعده الرّوحي الذّوقي الذي يلتقي مع المعنى الإغريقي اللاّتيني لكلمة "حكمة" ، فهي في اللّغة اللاّتينية sapientia، وترجع هذه اللفظة إلى الفعل اللاتيني sapere الذي يدلّ على الذّوق، وهو ما يعني أنها تشمل إلى جانب المعرفة أو العلم، فكرة الذّوق التي يردّدها السّهروردي نفسه في شرحه لمدلول الحكمة(٢).

واستتباعاً لما تقدّم يُمكن أن نستنتج أنّ الحكمة الإشراقية إدراك ذوقي وفلسفي نوراني، وليست تصوّراً ذهنيّاً خالصاً، وإنّها إشارة إلى انعكاس النّور الإلهي على صفحة النفس ممّا يمنحها إشراقاً وصقلاً. ويستخدم السّهروردي هذه العبارة في مواضع كثيرة، فهي "علم النور" ، وهي نابعة أساساً من الذوق، فيقول: «ولم يحصل لي ما تضمّنه كتاب **حكمة الإشراق** بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت الحجّة عليه حتى لو قطعت النظر من الحجّة مثلاً، ما كان يشككني فيه مشكّك»(٣).

وهنا يجدر أن نشير إلى أن المصطلح "شرق" في صيغه واشتقاقاته المتعلّقة بالبعد المعرفي النوراني وحصول الحكمة كـ: "إشراق" و"حكمة إشراقية " أو "حكمة مَشرقية" بفتح الميم تشير كلّها إلى إشراق أنوار الحكمة، كما تشير إلى المدلول الجغرافي متمثلاً المشرق، مع الاحتفاظ دائماً بخاصيّة أساسية وهي اعتبار الشرق الجغرافي مهداً للإشراق النوراني(٤). وفعلاً نجد السّهروردي يعقد نوعاً من

---

(١) أنظر، **التلويحات**، ص ٣، نقلاً عن ماجد فخري، **مختصر تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت، ١٩٨١، ص ١٣٢.

(٢) محمد علي أبو ريان، **أصول الفلسفة الإشراقية**، م. س. وقارن هذا بما ورد في هذا الكتاب ضمن المبحث المتعلق بدراسة "علاقة التصوف الإسلامي بالفلسفة اليونانية"، لا سيّما بخصوص معنى "الحكمة".

(٣) أنظر: **حكمة الإشراق**، م. س، ص ١٠.

(٤) أنظر هنري كوربان، **ابن سينا**، **رسالة حي بن يقظان**، طهران، المعهد الفرنسي الإيراني، ١٩٥٢، المجلد ١٠، ص ١١.

التقابل بين الشّرق والغرب باعتبارهما رمزين لعوالم روحيّة مختلفة، ويعتبر الغرب عنده عالم المادّة، والسجن الذي ألقي فيه الإنسان، والذي لا بد له من الفرار منه، أمّا الشّرق فهو شروق النور[١].

وتتميز حكمة الإشراق عند السّهروردي بأمور ثلاثة متّصلة ومتكاملة، فهي تعتبر النور مصدر الوجود والمعرفة، فهو أصل كل شيء، ولا كشف ولا وصول بدونه. الخاصيّة الأولى لإنتاج السهروردي العلمي متمثلة على وجه التركيز في آية قرآنية هي «اللّه نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درّي، يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي اللّه لنوره من يشاء» (سورة النور، آية ٣٥).

وهذا معناه أن كل شيء يندرج في النور الإلهي، نور الأنوار الذي تنبع منه بيارق الضوء، وتشع في الآفاق اللاّنهائية، من دون أن تكفّ في أية لحظة عن العودة إلى مصدرها الأصلي بقوّة جذبه الإشراقية.

والحكمة في نظر السهروردي واحدة لا تتجزأ، والمسلم المؤمن يستطيع بكلّ حرية أن يقتبسها من أي عالم قديم، وهي توافق "حكمة الإشراق" لدى الصوفية، شرقيين كانوا أم غربيين.

كما تعوّل هذه الحكمة على الإشراق والقدرة على التسامي والاتصال بعالم النور، وذلك هو الخلاص والسّعادة القصوى التي هي المطلب الأسمى للعارف الصوفي والحكيم على السواء.

والمذهب الإشراقي على هذا النّحو إبداع خاص بالسّهروردي، تأثّر فيه بروافد مختلفة، وأخذه عن فلاسفة وصوفيّة سابقين، ولكنّ مذهبه في صورته الكاملة من صنعه وحده[٢].

وهكذا يمكن القول إنّ من ميزات مذهب حكيم الإشراق، جمعه الموفّق بين الحكمة اليونانية والتّصوف، أو بتعبير أدّق بين البحث النظري والاختبار الرّوحي.

---

(١) هنا يجدر أن نشير إلى أن العنوان الذي وضعه السهروردي لأحد كتبه: **الغربة الغريبة** ذو دلالة مهمّة في هذا الشأن فهو يذكرنا بالمجاز الأفلاطوني المتعلّق بالكهف. فالسّهروردي يتصوّر العالم مغارة ينبغي أن يخترقها الباحث عن الحقيقة، إذ يبدأ من عالم المادة، والظلام الذي يجد نفسه سجيناً له على أن يفضي إلى شرق الأنوار. راجع: جمال المرزوقي، **دراسات في التّصوف الإسلامي**، القاهرة، دار الهداية، ١٩٩٨، ص ١١٣.

(٢) م. ن، ص ١١٤.

فبحسب النّظرية السهروردية لا يحقق المجهود الفكري للنفس الإنسانية الغاية المرجوة، التي هي المعرفة التّامة واليقين، إلا من خلال التجربة الداخلية، والذوق الباطني، كما أن الاختبار الرّوحي بدوره لا يزدهر ويرسخ وينتج ثمراته إلا إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة[١].

يصف حكيم الإشراق الإنسان باعتباره كائناً مركّباً من النور والظلمة، والعنصر المعتم يملأ في الجسم، وهو الذي يصبح جديراً بأن يصور صورة نوعية، يحمل عندئذ التسمية الأرسطية: "هيولى".

ولما كان طريق الحقيقة متعدداً ومصادرها متنوعة: أنبياء، فلاسفة، فإن السّهروردي يدمج هؤلاء الحكماء الفلاسفة ومتصوفة الإسلام ضمن "شجرة روحية" تجمع على السّواء أهل الحكمة العقلية النظرية، وأهل الحكمة الذوقية الإشراقية التي هي أكمل من جهة إحاطتها بحقيقة الوجود، ومعرفتها لسرّ النور الأعظم مصدر هذا الوجود، ويظهر ذلك من خلال حديثه عن نور هذه الحقيقة حيث يقول: «النور الطامس الذي يجرّ إلى الموت الأصغر، آخر من صحّ إخباره عنه من طبقة اليونان الحكيم المعظم أفلاطون، ومن عظماء من آثر عنه وبقي اسمه في التواريخ هرمس، وفي الفهلويين مالك الطين المسمى بكيومرث، وكذا من شيعته أفريدون وكيخسر. وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخي الحميم (يعني ذا النون المصري) ومنه نزلت إلى سيار تستر (يعني أبا سهل التستري) وشيعته، وأما خميرة السرّ السلوك فهي نازلة إلى سيار بسطام (يعني أبا يزيد البسطامي) ومن بعده إلى فتى بيضاء (يعني الحسين بن منصور الحلاج)، ومن بعده إلى سيار أمل وخرقان. ومن الخسراونيين خميرة وقعت إلى ما امتزجت به طريقة من خمائر آل فيثاغورس وأنباذقليس وسقلبيوس على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربي والشرقي، ووقعت إلى قوم تكلموا بالسكينة يعرفون في دواوين القاصة»[٢]. ولعل هذا ما جعل هنري كوربان يعتبر أن السهروردي المقتول موسوعي النزعة لا يقنع بكتاب ولا يقف عند شيخ ويسعى إلى أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض سواء أكانوا شرقيين أم غربيين، فنجده يجمع بين حكماء الفرس واليونان، بين كهنة مصر وبراهمة الهند، ويؤاخي بين أفلاطون وزرادشت، بين فيثاغورس وهرمس.

وهكذا جعل السّهروردي للحكماء والمتصوفة العارفين شجرة روحية واحدة

---

(١) جمال المرزوقي، **دراسات في التصوف الإسلامي**، م. س، ص ١١٤.

(٢) السّهروردي، **المطارحات**، م. س، ص ٧٤.

تجمعهم وعبرها يحفظون "الكلمة" أو "حقيقة الوجود النورانية" منبع كل معرفة. يتناقل الحكماء العارفون عبر مختلف الأزمان سرّ المعرفة المتعلّقة بالكلمة، وقد وصف السهروردي الحكماء العارفين بحقائق الوجود بأنهم الحكماء المتألهون، وهم وحدهم الذين اطّلعوا على أسرار "الحقيقة الكلّية" التي اصطلح عليها السهروردي بـ"الخميرة المقدّسة" أو "الخميرة الأزلية"، ويظهر هذا من قوله: «وفي الجملة الحكيم المتألّه هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه أخرى، ولا يعدّ الإنسان من الحكماء ما لم يطلع على الخميرة المقدسة، وما لم يخلع ويلبس. (ويرى السّهروردي أن هذا الحكيم المتألّه) إن شاء عرج إلى النور، وإن شاء ظهر في أيّ صورة أراد، وأمّا القدرة فإنّها تحصل له بالنور الشارق عليه»[١].

بهذا يضعنا السّهروردي أمام مفهوم "الإنسان الكامل" الذي تجتمع فيه المعرفة الكلّية والحكمة اللّدنية بالقدرات الخارقة على التصرّف في الأكوان والموجودات السفلية، كما يحيلنا السّهروردي من خلال هذا البيان الذي وضعه لتحديد ماهية "حكمة الإشراق"/المعرفة النّورانية إلى حقيقة "علوم الأسرار" كما أفصح عنها محيي الدين بن عربي في كتابه "الفتوحات المكيّة" الذي يضع للعلوم مراتب ثلاث "علم العقل" و"علم الأحوال" و"علوم الأسرار"، وهو «العلم الذي فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الروع، يختص به النبي والولي» بحسب عبارة ابن عربي نفسه[٢].

وقد حاول الملاّ صدر الدين الشيرازي (ت١٠٥١ هـ/ ١٦٤١م) مؤلف **الأسفار الأربعة**[٣] في مطلع العصر الحديث إحياء معالم النزعة المعرفية الإشراقية مستلهماً مؤلفات السهروردي، وذلك من خلال ما اصطلح عليه بـ"الحكمة المتعالية" التي بنى مفهومها بالاستناد إلى الفلسفة، إذ إنّه يرى أن الفلسفة إذا اقترنت بالحقائق المنزلة على الأنبياء كانت أسمى تعبيراً عن الحقّ، فهما أي "الفلسفة" و"علم النّبوة" وجهان لحقيقة واحدة، ترقى إلى آدم، وعنه انحدرت إلى إبراهيم، فحكماء اليونان، فمتصوفة المسلمين، وصولاً إلى جمهرة الفلاسفة، ويذهب الشيرازي إلى أن اليونان كانوا بادئ الأمر من عبدة النجوم، ولم يلبثوا أن أخذوا الفلسفة وعلم التوحيد عن إبراهيم، ثم يميز بين فريقين من قدماء فلاسفتهم، يبدأ الفريق الأول بطاليس وينتهي إلى سقراط

---

(١) السّهروردي، **حكمة الإشراق**، م. س، ص ٩٩.
(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م. س، ج.١، ص ١٣٩، ١٤٠.
(٣) صدر الدين الشيرازي، **الأسفار الأربعة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٤، ١٩٩٠.

وأفلاطون بينما يبدأ الثاني بفيثاغورس الذي أخذ عن سليمان الحكيم وعن الكهنة المصريين. ويدرج الشيرازي في عدد "أساطين الحكمة" إنباذقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وكثيراً ما يثني على أفلوطين ويدعوه بـ"الشيخ اليوناني"[١].

خاتمة واستنتاج

بهذا يمكن لنا أن نستنتج أن طبيعة العلاقة التي ربطت بين التصوف الإسلامي والثقافة الفارسية، تتجاوز منطق الاقتباس والأخذ أو عدم ذلك إلى أفق آخر، أفق معرفي ثقافي روحي كوني تلتقي فيه كل العقائد الدينية والمذاهب الفلسفية وتيارات الفكر والمعرفة ضمن نزعة كلّية جامعة، تستلهم معاني التوحيد الإلهي وفكرة الواحد مصدر الكثرة والوجود، وتشمل كلّ الأديان والثقافات والفلسفات التي تقدّمت، من حيث هي مرآة تجلّى فيها خطاب الحقيقة الإلهية. هذا رغم أن حقيقة نشأة التصوف الإسلامي كانت عربية وتمّت ضمن التفاعل الداخلي بين عناصر الإسلام، وجاءت توسيعاً لدائرة المعاني الروحانية والإيمانية ومبادئ المحبّة والتّسامي التي اشتملت عليها هذه الدّيانة مثلما تؤكد ذلك كتب الصّوفية أنفسهم.

إنّ صلة التصوف الإسلامي بالمصدر الفارسي كصلته تماماً ببقيّة المصادر الأخرى، المسيحية واليونانية والتوراتية اليهودية والبوذية والهندية والأفلاطونية المحدثة وأقوال الصابئة وتعاليم مدرسة حرّان وحكم هرمس... وكما هو الشأن بالنسبة إلى علاقته بالمذاهب الشيعية، وغيرها من الفرق الكلامية الدينية الإسلامية[٢]، فهو يلتقي بها ويحيل إليها من دون أن يتماهى معها، وهو يتمثلها ويعيد بناءها في نظام معرفي وأخلاقي جديد هو خطاب الحقيقة الصوفية، من حيث هي حقيقة كونية جامعة للمذاهب والأديان كلّها، متجانسة مع المذاهب الفلسفية والدّينية الكبرى التّي وجدت عبر تاريخ الإنسانية، من دون أن يكون ثمّة أيّ مطابقة، وكأنّ خطاب المعرفة في نظام الكتابة الصوفيّة يقوم على تفكيك للأنساق المعرفية والدينية والفلسفية المتقدّمة عليه زمنياً، وعبر ذاك التفكيك الذي لا ينفصل بدوره عن سير الذّات العارفة في طلب

---

(١) أبو نصر السرّاج الطوسي، **اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، صص ٤٠ ـ ٤١.

(٢) أنظر كيف تناول هذه المسألة مصطفى كامل الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ط ٢، دار المعارف بمصر ١٩٦٩، ص ١٠ وما بعدها.

حقيقة الوجود، أو عن معراج النفس في إدراك أسرار الألوهية والعوالم العلوية، يستحيل التصوف نصّاً كونياً Texte universel، يبني نظامه الذّاتي لإشكالية المعرفة والمنحى الشّخصي[1] في الإيمان والوجود والحياة.

---

(1) انظر: Henry Corbin, *Imagination Créatrice dans le soufisme de Ibn Al Arabi*, pp. 17-18.

ـ ٥ ـ
التّصوف الإسلامي والثقافة الهندية

لقد ذهب عدد كبير من روّاد الاستشراق والدّارسين العرب والمسلمين، القدامى والمحدثين[١] إلى القول: إنّ صوفية الإسلام أخذوا عن الهند حكمتها وفلسفتها وعقائدها الرّوحانية ذات المناحي الإشراقية الصوفيّة، واقتبسوا من معارفها ما اتّصل بفهم ماهيّة الإنسان، ومكانته في الكون باعتباره كائناً قادراً على التّسامي الرّوحي ومعرفة اللّه معرفة مباشرة. فقد أكّد علي زيعور في كتابة **الفلسفة في الهند**[٢] مدى تأثير الثقافة الهندية في كلّ مناحي التّصوف الإسلامي، وفي أبرز أعلامه، وفي صياغة توجّهاته الفكرية، مستنداً في ذلك إلى آراء المتقدّمين[٣].

في مقدمة الفصل الثاني من الباب الرّابع من الكتاب المذكور، وضمن مبحث فرعي عنوانه: «الهند والفكر العربي الإسلامي»، يقول علي زيعور: «كان العرب يعتبرون الهند بلاد الحكمة والرّياضيات والصّناعة المزدهرة والفكر المثمر. لقد عرفت الحضارة العربية ثروات الهند الفكرية قبل أوروبا، وتأثّر العرب والمسلمون بالعقائد الدّينية الهندية، وبالعلوم والتجارب الهندية في مجالات كثيرة»[٤]. ويذهب المؤلف إلى اعتبار "علم التّصوف" أكثر العلوم العربية الإسلامية تأثّراً بالثقافة الهندية، وذلك بدليل قوله: «تأثر (المتصوفة) بالهنود عميق وواسع فقد كان يسهل بينهما الانتقال، فوجد تشابه وتوافق، نذكر الحلاّج (ت ٣٠١هـ/ ٩٢٢م) المتأثر بالهنديات، بل والمبشر بالإسلام في الهند، والبسطامي (ت ٢٦٩هـ/ ٨٧٤م) ثمّ هناك ابن سبعين (ت ٦٦٨هـ/

(١) أوّل من قال بالتأثير الهندي في التصوف الإسلامي وبحث لذلك عن أدلّة من نصوص الصوفية هو البيروني في كتابه **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أم مرذولة**، ط. حيدر آباد ١٩٥٨، انظر القسم الأول منه على وجه التخصيص.

(٢) علي زيعور، **الفلسفة في الهند**، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣. وانظر ابن النديم، **الفهرست**، ص ٢٤٦.

(٣) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، القاهرة، ١٩٢٥.

(٤) علي زيعور، **الفلسفة في الهند**، م. س، ص ٣٨٥.

١٢٢٩م) الذي يقول عنه ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧)[١] إنه كان يريد الذّهاب إلى الهند، مردّداً: إنّ أرض الإسلام لا تسعه. ولا نغفل ذكر ابن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) ولا الفكر الصّوفي عموماً، ولا السلوكات الصوفية في حلقات الذكر، أو محاولات التّغلب على شهوة الجنس والطّعام، ونظريات مثل الفناء، ووحدة الوجود، والتجّسد، والحلولية (التأثير موجود)... إنّ التناسخ، كمثل أو كعيّنة موجود في الفكر الفارسي، وعند أهل بابل وعند المصريين، وموجود في الفيثاغورية الأورفية، لكنّ التّناسخ لدى الصّوفية، أقرب إلى أن يكون متأثراً بالفكر الهندي، نتذكّر الدّواني شارح كتاب **هياكل النور** للسهروردي (حكيم الإشراق ت٥٨٧هـ/ ١١٩١)»[٢].

إن هذا النّص على ما فيه من اختزال لأطراف القضيّة يصل إلى حدّ التعميم، يعتبر نصّاً مهمّاً جدّاً، لأنه يعرض لأقوال القدامى كابن تيمية والدّواني وابن قتيبة في تأكيد تأثّر التّصوف الإسلامي بالثقافة الهندية، ولكونه يشير إلى أبرز أعلام الصوفيّة الذين أخذوا عن الهند ومنهم البسطامي والحلاّج والسّهروردي وابن عربي وابن سبعين، ويحدّد لنا طبيعة الأفكار الرئيسية والمقولات المحورية التي وافق فيها متصوفة الإسلام الهنود، أو اقتبسوها عنهم وهي: "الفناء"، "وحدة الوجود"، "التّجسد"، "الحلول"، "التناسخ".

فما يمكن ملاحظته بخصوص هذا النّص أنّ نفس الأعلام الذين اعتُبروا من المتأثرين بثقافة الهند وعقائدها هم أنفسهم كما بيّنا ذلك فيما تقدّم اُعتبروا متأثّرين بالعقائد الدّينية والفلسفات والنّظريات اللاهوتية الأخرى: الزرادشتية، الأفلاطونية المحدثة، اليهودية، المسيحية. كذلك يمكن أن نعتبر نفس القضايا والأفكار التي اقتبست أو هاجرت من الهند إلى الثقافة الإسلامية وتبنّاها أرباب الصّوفية هي ذاتها اعتبرت ممّا اقتبسه متصوفة الإسلام عن الثقافات والدّيانات التي تمّت مقاربة علاقتها بالتّصوف أعلاه. إنّه إشكال محيّر، وتناقض مسكوت عنه، وقعت فيه الدّراسات العربية، وكذلك بعض البحوث الاستشراقية، من دون انتباه، أو من دون ردّ للمبادئ التأسيسية التي انبنى عليها الفكر الدّيني والفلسفي القديم إلى وحدة "النماذج الأوليّة" L'Archétype أو كلمات البدء والمعاني الأولى المؤسّسة للأديان، تلك التّي انبثقت عنها الحكم والفلسفات الأولى، كما فعل مثلاً يونغ عند قراءته لتاريخ الفكر اليهودي، لاكان Lacan أو هنري كوربان Henry Corbin عند تناول مشكلة المعرفة والتعبير عن

---

(١) ابن تيمية، **الرسائل والمسائل**، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠، ج ١، ص ١٨٢ وما بعدها. وانظر **رسائل ابن سبعين**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ١٥.

(٢) علي زيعور، **الفلسفة في الهند**، م. س، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

العوالم المتعالية ضمن الأنساق الصوفية، أو آن ماري شيمل التي تذهب إلى اعتبار التصوف بما هو فكر وأخلاق أكبر تيار روحي يسري في الأديان جميعاً[١]. وقد رأينا نموذجاً لذلك عند تناول إشكالية التأثير المسيحي في التّصوف الإسلامي.

إن الموقف الذي قال به علي زيعور في كتابه **فلسفة الهند** هو ذاته الذي ذهبت إلى تأكيده منذ أواخر القرن التاسع عشر أغلب الدّراسات الاستشراقية[٢]، مع وليم جوناس W.Jonas، وفون كريمر A.Von Kremer، الذي أكّد إمكان وجود علاقة بين الصوفية المسلمين والحكماء الهنود Gymnosophistes، كذلك غولدزيهر Goldziher[٣] وماكس هورتن Max Horten[٤] وهارتمان R.Hartmann. ولكنّ هذه الدراسات لم توسع دائرة البحث بخصوص التأثير الهندي مقارنة بتأكيدها تأثّر التصوف الإسلامي بالثقافة الفارسية أو الفلسفة اليونانية، ممثلة في نظرية الفيض لدى الأفلاطونية المحدثة، أو الفكر المسيحي. إنّ أبرز ما تجمع عليه التآليف الإستشراقية القائلة بالتأثير الهندي في التّصوف الإسلامي، هو تأكيد الأصل الهندي لمقولة الحلاّج المشهورة "أنا الحقّ" وهو ما ذهب إليه فون كريمر ودوزي R.B.Dozy وتبعهما في ذلك م. هورتن الذي أراد إيجاد تشابه بين تلك المقولة وبين "أنا براهما" Aham brahmasm في كتب **الأوبانيشاد**. وفي نظر غولدزيهر هناك تشابه بين القصص الإسلامي الصّوفي والقصص البوذي،، في حين ترى آن ماري شيمل أنّه من الممكن إرجاع هذا التشابه إلى المصادر الرئيسية في الثقافة الهندية أي كتب الأساطير الهندية الهيتوباديشا Hitopadesa والبانتشاتنترا Panchatanra التي ترجمت إلى لغات شرقية مختلفة قبل الإسلام وبعده[٥].

ومن الدّارسين العرب الذين قالوا بالتأثير الهندي في التّصوف الإسلامي نذكر أبا العلاء عفيفي الذي اعتبر أن "التّصوف الهندي" يمثل المصدر الرابع للتّصوف الإسلامي إلى جانب مصادر وعوامل أخرى هي: "الأفلاطونية المحدثة"، و"علم

---

(١) شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف**، م. س، ص ٧.

(٢) أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، م. س، صص ٨١ ـ ٨٢ و ص ٨٧.

(٣) W.Jones, *Asiatic, Researches*, III, 353. London, 1803, 353 sqq, 376. Goldziher, *Vorlesugen über den Islam*, 2 Aufl, 1925, pp. 87-133. وانظر تعليقات عبد الرحمن بدوي على هذه القراءات في **تاريخ التصوف الإسلامي**، م. س، ص ٣٥ ـ ٤١.

(٤) Max Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Germany, 1928.

(٥) شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، م. س، ص ١٦. وانظر كذلك كتابها: A.Schimmel, *The Origin and Early Development of Sufism*, 1958.

الكلام الإسلامي"، و"القرآن والحديث"، و"المسيحية" خاصة في بعدها المتعلّق بالرّهبانية[1]. وقال بهذا الرأي كذلك عبد القادر محمود في كتابه **الفلسفة الصّوفية في الإسلام**[2]، وعبد الرحمن بدوي في **الإنسانية الوجودية**[3]، وسيد حسين نصر في **الصوفية بين الأمس واليوم**[4]، وداريوش شايغان في مؤلفه **الهندوسية والصوفية**[5] الذي اتّخذ من مسألة "الفناء" باعتبارها مقاماً ومطلباً أسمى يرنو السّالك الصوفي إلى بلوغه والتحقّق به، دليلاً يطابق ما يصطلح عليه لدى الهنود بـ: "النرفانا" Nirvana. ومن ثمّ صار "الكلام في الفَناء" دالاً على مدى تأثر صوفية الإسلام بالعقائد الهندية. وقد حاول دراسة إشكاليات هذه المطابقة بين الفناء عند صوفية الإسلام والنرفانا عند الهنود عبد الباري محمد داود مؤلف **الفَناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**[6].

بناء على ما تقدّم يكون من الوجيه السّؤال عن طبيعة منطلقات هذه القراءات، وما هي الخصائص والمعطيات الأوّلية المرتبطة بالتجربة الصّوفية في الإسلام التّي دفعت إلى القول بالتّأثير الهندي؟ سنعالج ذلك من خلال محورين أساسيين:

أوّلهما: متّصل بالمحدّدات الكبرى للثقافة الهندية في مناحيها الرّوحية والغنّوصية ذات الصّلة بالتّصوف.

وثانيهما: يرتبط بوضع التّصوف في الثقافة الهندية (عقائد الأوبانيشاد وفكرة الخلاص الروحي) وامتداده في التّصوف الإسلامي، مع مناقشة ذلك في ضوء منطوق نصوص متصوفة الإسلام.

I ـ المناحي الروحية في الثقافة الهندية

إنّ النّاظر في بنية الثقافة الهندية يجد أنّها قد تأسّست منذ القديم على ارتباط متين بين الدين والفلسفة وبين الرّوحانية والحكمة، وهو ارتباط يبدو بمثابة التوليف الشعري بين منطق الفكر ونداء الروح.

إنّ المنظومة الفكرية الدّينية في الثقافة الهندية ارتبطت بالبرهمية أو البراهمانية نسبة

---

(١) أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص ٨٢.

(٢) عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، م. س، صص ١٠ ـ ١٧.

(٣) عبد الرحمن بدوي، **الإنسانية الوجودية**، وكالة المطبوعات، الكويت، صص ٣٨ ـ ٣٩ ـ ٤١، ٥٥.

(٤) سيد حسين نصر، **الصّوفية بين الأمس واليوم**. نقلاً عن علي زيعور، م. س، ص ٣٨٦.

(٥) D.Shaygan, *Hindouisme et Soufisme*, Paris, éd.la Différence, 1979.

(٦) صدر هذا الكتاب عن الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٧.

إلى الإله المجرّد برهمان Brahman روح العالم من جهة، و"الأتمان" Atman الرّوح الفردي من جهة ثانية. والبرهمية حصيلة ما نتج عن ذلك من قول بخلود الروح التي تتناسخ من جديد وفقاً لقانون الكارما Carma(*) أو الحساب: الثواب والعقاب، وقد بدأت هذا العقائد في التّشكل منذ حوالى القرن الخامس عشر قبل الميلاد[١].

وتعدّ "الفيدا" Vedas أو "الفيدانتا" Vedânta[٢] مرحلة متقدّمة في تاريخ المذاهب الدّينية الهندية ذات المناحي الرّوحية وتعتبر أسفار: "الفيدا"، "الحكمة"، "المعرفة"، أي النّصوص القديمة في المعرفة المقدّسة بمثابة سجّل فكري وتاريخي ضارب بجذوره في التّاريخ الهندي الأوروبّي السّحيق للآريين الهنود[٣]. وتشتمل تلك الأسفار على المعتقدات، وأفكار عن الآلهة، وأناشيد وصلوات، ونصوص في الأخلاق والسّياسة والمهن، وردود فعل إزاء قوى الطبيعة، وهكذا يمتزج في كتب الفيدا السّحر والتجارب الرّوحية بالأفكار والنظرات الدّينية والتراتيل، والمعارف العامة والحكمة بالآداب الاجتماعية.

وقد وضعت أسفار الفيدا باللغة السنكريتية من قبل عدد من المؤلفين الذين حازوا مراتب عليا في المعارف الدّينية والحكمية[٤]. وعلى تعاقب الزّمان كان ذاك التّراث (عقائد الفيدا) يزداد غنى وكثافة، وبقي الهنود يردّدونها مشافهة، ويتبرّكون بها في صلواتهم وعبادتهم، ويلجؤون إليها للعلاج والسّحر، وما شاكل ذلك، وتقوم هذه الأسفار في مجملها على القول إنّ هناك اندماجاً بين الخالق والمخلوق، أي بين الإله والإنسان، وينقسم كل سفر من أسفار الفيدا إلى أربعة أقسام[٥]، وهي على النحو التّالي:

١ ـ سامهياتا: وهي أناشيد وترانيم فردية وجماعية وأدعية، وصلوات تنشد وتغنّى. وتعتبر السامهياتا شرحاً للمستوى الأول من معاني كلمة فيدا، وهي

(*) سيأتي شرح مثل هذه المصطلحات لاحقاً.

(١) راجع، علاء حمروش، **تاريخ الفلسفة الشرقية**، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٣٦ وما بعدها؛ وانظر أ.ف. توملين، **فلاسفة الشرق**، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٩٤، ص ١٦٩.

(٢) حول الفيدا والعقائد الهندية القديمة راجع: M. Eliade: *Histoire des Croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, Tome I, pp. 199-227.

(٣) علي زيعور، **الفلسفة في الهند**، م. س، ص ١١٢.

(٤) أحمد شلبي، **أديان الهند الكبرى**، القاهرة، ١٩٦٨؛ وعلي زيعور، **الفلسفة في الهند**، م. س، ص ١١٣.

(٥) انظر علي زيعور، **الفلسفة في الهند**، م. س، ص ١١٣ وما بعدها.

كلمة سنكريتية معناها الحكمة والمعرفة في الفكر الهندوسي، ولذلك يطلق على موصوفيها كلمة "الريشون" أو الحكماء أو العارفين.

٢ ـ برهمان: نصوص نثرية كهنوتية تعالج الطقوس، والشعائر، والمعتقدات الدّينية، ومراسم الاحتفالات والقرابين.

٣ ـ أرنياكا: وهي النّصوص المتخصصة بقدّيسي الغابة، وحياة التنسك الأخيرة.

٤ ـ أوبانيشاد: وهي خلاصة المذهب، وصفوة التفكير الحدسي، وهي تمثل قمّة الأسرار الصّوفية، وعقيدة اتحاد الذّات الفردية الأتمان بالبرهمان[١].

وهنا يجدر أن نتطرّق إلى بيان طبيعة البناء المعرفي لهذا النسق الفكري الناظم للثقافة الهندية في منحاها الرّوحي.

لقد جسّدت النّصوص المسمّاة بالأوبانيشاد البدايات الحقّة لعبادة ذلك الإله المجرّد "البرهمان" الذي مثل التّجلي الأسمى لتعيين الحقيقة المطلقة، والجوهر اللاّمتناهي. لهذا جاءت صورة ماهيّة البرهمان في علاقته بالفرد ومصيره الرّوحي كما عبّرت عنها الأوبانيشاد مباينة لنزعة التجسيم والتشبيه التي لجأت إليها الترانيم الفيدية[٢]. فنصوص الأوبانيشاد تؤكّد مغايرة الإله لكلّ ما هو مرئي أو محسوس، ومن هنا جاءت دعوى البراهمة إلى نبذ العالم الطبيعي رغبة في التسامي عن المادّة، وازدراء اللّذات الحسيّة للوصول إلى ذلك الجوهر اللاّمتناهي الذي لا يخضع لقوانين العليّة والزّمن. فالدعوة إلى إنكار الحياة هي في صميمها دعوة إلى هجرة الواقع التجريبي، والتّوجه إلى ما يخلصنا من ذلك الجهل الملتصق بنا حتى تعود الذّات إلى نقائها الفطري، ويتحقّق لها التّحرر، فتنبعث بداخلها من جديد معرفة الحقائق العليا/ المثل. وقد شكّل هذا المشغل قمّة التصوف الهندي، وقاد إلى اكتشاف حقيقة الذّات الإنسانية

---

(١) البرهمان Brahman كلمة سنسكريتية استخدمت في اللغة الإنكليزية منذ سنة ١٤٨١م وتعني الاسم الذي أطلقه حكماء الأوبانيشاد على الموجود الأسمى، وهم يجسّدونه في الإله الخالق براهما، ووضع في مثلث مقدّس أضلاعه برهمان (الخالق) فشنو (الحافظ) وشيفا (المدمّر). أمّا أتمان Atman فهي كذلك كلمة سنكريتية يراد بها في الأدبيات الهندوسية روح العالم، أو مبدأ الحياة، أو الرّوح المطلقة، أو نفس الكون الفعلية التي تتخلل كل شيء. انظر، جفري بارندر، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٧٣، السنة ١٩٩٣، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٢) انظر: هالة أبو الفتوح، «التصوف والخلاص في الفكر الهندي: رصد المفهوم عبر نصوص "الأوبانيشاد"»، **مجلة مدارات**، عدد ١٣ ؛ ١٤، شتاء ٢٠٠١، تونس، (عدد خاص بالتصوف)، ص ١١٦.

التي لا تعدو أن تكون في جوهرها إلاّ مجرّد إطار موضوعيّ يتجلّى من خلاله الإله عبر "الأتمان" الذي يعني في بُعده الأقصى الذّات أو الرّوح، باعتبارها حقيقة أبدعها البرهمان ولا تنفصل عن ذاته[1].

إنّ البرهمان الأسمى بعدما أوجد العالم والموجودات بوصفها العلّة الأولى للعالم، قرّر اختراق ما خلقه في صورة الرّوح كي يبثّ فيها الحياة ويحوّلها من الجمود إلى الحركة، ومن ثمّ أصبحت الذّات الإنسانية تتأرجح بين أن تكون هي البرهمان وبين أن تكون مجرّد ظلّ. ولمّا كان "الأتمان" هو ما يوجد داخل الكون والإنسان، فإنّ المطلق/ البرهمان وكذاك الكون والإنسان كلّه واحد من جهة الماهيّة، وإنّما الاختلاف كائن من جهة الأعراض والتجلّيات. واستتباعاً لذلك تصير الغاية الأمثل للوجود الإنساني هي طلب الخلاص، خلاص الأتمان من المادّة ليدرك تلك الحقيقة التي عبّر عنها الأوبانيشاد في مقولة جوهرية هي: «ذلك هو أنت»[2]، وهو ما يعني التماثل بين الإله والإنسان، وأنّ الجوهر الرّوحي الذي هو الأتمان لا يفنى تماماً. لكن ذلك متعذّر تحصيله وإدراكه بالحواس، وإنّما هو يتوقف على التحرّر من العالم المادّي والانفصال التام عنه، ثم الصّعود إلى الإلهي والمتعالي حيث النعيم الأبدي. فيترتب عن ذلك ضرورة نقل الفرد من الوجود في الزّمان والمكان إلى وجود أزلي، وجود لامتناه، فتكون اللّحظة التي يدرك خلالها الفرد ماهيّة البرهمان، وحضوره في الكون والإنسان، هي ذات اللحظة التي يسقط خلالها العالم الفيزيقي بكلّ تمفصلاته من الاعتبار، وتنطلق الرّوح عندها نحو المتعالي، ويتحقّق الاتّحاد المنشود[3]، فيكون من نتائج ذلك أن يكتسب الأتمان بموجب تماهيه مع البرهمان المجرّد نفس خصال البرهمان المتعالي.

وهنا يجدر أن نشير إلى ذاك التماثل الحاصل بين الأوبانيشاد والفكر المسيحي بخصوص فكرة "الحلول" l'*incarnation* و"الاتّحاد" L'union، ونعني حلول اللّه في المسيح والمماثلة بين الرّب والرّوح القدس ضمن ضرب من "الاتّحاد الصوفي" L'union mystique ، وهو المصطلح عليه بعقيدة "الثالوث المقدس" La sainte trinité. لكنّ ما يفصل بين المسيحية والأوبانيشاد في هذا السياق بالذّات، هو أنّ اللاّهوت المسيحي قد أكّد مبدأ التجلّي الكامل للإله في شخص المسيح[4]، في حين

---

(١) م. ن.، ص ١١٧.

(٢) *The Upanishad*, trans, by Max Muller, New York, Dover Publication, 1962. نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٢١.

(٣) Paul Deussen, *The Philosophy of Upanishad*, New York, Dover Publication, 1966, p. 4.

(٤) **العهد الجديد**، رسالة بولس إلى تيطس، الإصحاح الثاني.

يرى الفكر الأوبانيشادي أنّه من الممكن أن يتماهى الإله مع الفرد الذي سلك طريق الزّهد، والتّسامي الرّوحي، والانفصال عن العالم الفيزيقي، فالخلاص وفق هذا الطرح يعني تجلّي الإله البرهمان في الإنسان، والتنعم بنعمه وكمالاته.

تلك ملامح قراءة مختزلة لطبيعة الأسس النظرية والأخلاقية العملية للأوبانيشاد باعتباره أبرز مظاهر الفكر الهندي في مناحيه العرفانية الذوقية المفترض تأثيرها في التصوف الإسلامي.

II ـ البوذية: ديانة الحكمة والتّسامي الرّوحي

يجب أن ننتبه إلى أن تفريعات الثقافة الهندية القديمة متعدّدة، وهي موزعة على الكثير من تيارات الفكر المتروحن ذي الصلة بالتعاليم والمعارف الصوفية، ومثال ذلك "البوذية" التي أسّس لها جوتاما بوذا[1] Gotama Buddha (٥٦٣ ـ ٤٨٣ق م) في غضون القرن السادس قبل الميلاد، وتمحورت أساساً حول التوق إلى التحرّر من أسر المادة وحاجات الجسد بنور البصيرة واعتماد التأمل للوصول إلى درجة النرفانا Nirvana[2] التي يعرّفها بوذا على أنّها «حالة السعادة الكاملة الخالدة»[3]، ويشرحها ـ مع الترغيب فيها ـ بقوله: «أيّها الرّهبان هناك حالة حيث لا يوجد فيها لا أرض ولا ماء ولا حرارة، ولا هواء ولا نهاية مكان، ولا نهاية معرفة، ولا شيء، ولا إدراك ولا محسوس ولا شعور، ولا عدم إدراك، ولا عدم محسوس ولا عدم شعور، ولا هذا العالم ولا عالم آخر، ولا شمس ولا قمر، فهذا غير المخلوق، هو نهاية الألم»[4]. وقد رسم بوذا معالم المنهج الموصل إلى ذلك واصطلح عليه بـ"الطريق ذي الشُعب الثماني"، وتتمثل هذه الشُعب في: النظريات الصائبة، الأفكار الصائبة، الرؤيا الصائبة[5].

---

(١) انظر، **إنجيل بوذا**، ترجمه سامي سليمان شيّا، بيروت، دار الحداثة، ١٩٩١. راجع كذلك، أديب صعب، **الأديان الحية، نشوؤها وتطورها**، بيروت، دار النهار، ١٩٩٥، ص ٥١ وما بعدها.

(٢) انظر، جون كولر، **الفكر الشرقي القديم**، ترجمة كامل يوسف حسن، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العد ٤٩٩، السنة ١٩٩٥. وراجع: أ.ف. تومليني، **فلاسفة الشرق**، م. س، ص ٢١١ وما بعدها.

(٣) محمد العريبي، «الدّيانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى»، ضمن **موسوعة الأديان السماوية والوضعية**، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥، مجلّد ٣، ص ١٣٥.

(٤) م. ن، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٥) م. ن، ص ١٢٠. وانظر جفري بارندر، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، م. س، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

ويندرج ذلك ضمن أركان الطريق البوذي التي تتفرّع إلى أركان ثلاثة رئيسية هي: الأخلاق والتّأمل والحكمة وهي ليست ثلاثة متعاقبة يمر المرء بالواحدة منها تلو الأخرى، وإنّما هي شعاب أو دروب نسير عليها جميعاً في وقت واحد، بيد أن للأخلاق ألوهيّة خاصة، فبدون المجاهدة الرّوحية الجادّة لن تكون ثمّة ممارسة فعّالة ومؤثرة للتّأمل، وقد شدّد بوذا على عمق الصلة بين الأخلاق والتأمّل والسلوك الحقّ الذي ينبغي أن يصحبه الفكر الحق، أو المواقف الحقّة. والفكر والعمل معاً في نظره مرتبطان بالوجود الحق، لأن تنمية الفكر الحقّ هي من أول أهداف التّأمل، والتأثير المتبادل بين الفكر والعمل موجود في الوصف المفصّل للحياة البوذية بوصفها طريقاً ذا ثماني شُعب[1]. ويمكن أن نعرض للشُعب الثماني في علاقتها بالأخلاق والتأمل على النحو التالي:

١) الفهم الحقّ ـ الإيمان ـ الحكمة.

٢) الفكر الحقّ ـ بداية ـ نهاية أو غاية.

٣) الكلام الحق.

٤) الفعل البدني السليم ـ الأخلاق ـ الفضيلة.

٥) المعيشة الحقّة.

٦) الجهد الأخلاقي الحق.

٧) الانتباه العقلي السليم ـ التأمّل ـ التّسامي الرّوحي.

٨) التركيز الحقّ.

وكما هو ثابت في الدراسات التي اهتمت بتاريخ الفكر الشرقي القديم والفلسفة الهندوسية، فإنه وجدت مذاهب فكرية روحية كثيرة في بلاد الهند والشرق الأقصى مشتقة من الفيدانتا والأوبانيشاد مثل السامخايا واليوغا والنايايا والفيشيشكا، ومذاهب أخرى ظهرت بالشرق وتأثرت بالتفكير الرّوحي ذي النزعة الغنوصية مثل الكونفوشية[*]،

---

(١) جفري بارندر، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، م. س، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(*) الكونفوشية نسبة إلى كونفوشيوس، وهو حكيم صيني (ت ٤٧٩م). كان مؤدباً لأبناء الطبقة الأرستقراطية في المدينة، علّمهم فنون الحياة، أنشأ نظاماً أخلاقياً اجتماعياً جديداً، ظل يؤثر في الصّين. وإن سيطرت العرافة والسّحر على جانب مهمّ من كتاباته، إلا أن همّه الأكبر كان يدور على الكيفية التي يكون بها الفرد مهذّباً ومثالياً يعمل من أجل سعادة الآخرين، وتصبح الفضيلة والخير قوّة لا يمكن مقاومتها. انظر: جفري بارندر، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، م. س، ص ٢٨٤ وما بعدها. وانظر، خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الدينية**، م. س، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

والتاوية(*)، وهي كذلك مما يفترض تأثيره في التّصوف الإسلامي.

III ـ التأثير الهندي في التصوف الإسلامي

لقد شقّت الثقافة الهندية طريقها إلى بلاد فارس وبلاد غربي آسيا قبل دخول الإسلام إلى الهند بنحو ألف عام، أي قبل فتحها على يد السّلطان محمود الغزنوي (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م). وكانت مدينة بلخ الفارسية قبل الفتح الإسلامي بقرون تعدّ من أهم مراكز التّصوف البوذي والكثير من الأديرة القديمة، وقد استمرت شهرة هذه المدينة وسمعتها في مجال التصوّف بعد الإسلام ونشأ فيها عدد كبير من أهمّ أرباب الصّوفية مثل إبراهيم بن أدهم (ت١٦٢هـ/ ٧٧٨م)، وشقيق البلخي (ت١٧٤هـ/ ٨٩٠م)، وأبو حامد بن خضرويه (٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) وهو من مشائخ خرسان(١). ومن الذين كان للتّصوف الهندي أثر بارز فيهم أبو يزيد البسطامي الذي يروى عنه قوله إنه تلقّى طريقته عن أبي علي السندي الذي كان يعلّمه الطريقة الهندية المعروفة بـ"مراقبة الأنفاس"(٢). ويذكر البيروني (ت٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) أن ماني حين نفي من فارس دخل أرض الهند، ونقل فلسفتهم في التناسخ إلى نحلته(٣).

وقد أفاض البيروني(٤) في وصف الفلسفة الهندية الدينية من جهة الاعتقاد في اللّه، والموجودات العقلية والحسّية، وتعلّق النفس بالمادّة والأرواح وتناسخها، والجزاء، والجنة والنار، وكيفية الخلاص من الدنيا، ومنبع السنن والنواميس،

(*) هي أحد فروع الكونفوشية، والتاو Tao كلمة صينية معناها الطريق أو النهج أو سبيل الحياة، ويقصد به الطريق الصحيح، طريق السماء. والتّاوية أو الطاوية Taoism ديانة ومذهب فلسفي في آن أسسها في القرن السادس قبل الميلاد لاو ـ تسو، وتقوم تعاليم مذهبه على رفض ملذّات الحياة، والنزوع إلى التأمل الصوفي. وقد حاول أتباعه في ما بعد العناية بالكيمياء بحثاً عن إكسير الحياة. راجع: جفري بارندر، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، م. س، ص ٢٩٧ وما بعدها.

(١) انظر ترجمتهم في: **الرسالة القشيرية**، م. س، صص ٣٨٧ ـ ٤٤١، وفي الجامي، **نفحات الأنس**، القاهرة، مكتبة الثقافة الدّينية، ص ١٠٤ ـ ١٣٨، ١٦٣. ويذهب غولدزيهر إلى القول: إنّ سيرة إبراهيم بن أدهم الذي كان من الأمراء تخلّى عن الإمارة، وآثر حياة الزهد والتّنسك، هي بعينها قصة الحكيم بوذا الذي ترك الإمارة والحكم، ودخل حياة التّقشف والتروحن. يرى غولدزيهر كذلك أن استعمال المسابح مستمدّ بدوره من البوذية. انظر، شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، ص ٣٦. كذلك، محمد مصطفى حلمي، **الحياة الرّوحية في الإسلام**، م. س، ص ٣٦.

(٢) فريد الدين العطار، **تذكرة الأولياء**، م. س، ج ١، ص ٩٧.

(٣) أبو الريحان البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة**، م. س، ط. حيدر أباد، ١٩٥٨، ص ٢٧.

(٤) م. ن، ص ١٦، ٢٤، ٢٧، ٣٢.

والرّسل، ونسخ الشرائع. ثمّ قارن بين عقائد الهند والإسلام والنظريات الصوفية والفلسفة اليونانية والأفلوطينية. واهتم على نحو من الدّقة بالمقارنة بين حكماء الهند واليونان من جهة وبين متصوفة المسلمين من جهة أخرى، ليخلص إلى القول إنّ المنصرف بكليّته إلى العلّة متشبّهاً بها على غاية إمكانه، يتّحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق. واهتم برصد أثر التناسخ في الدوائر الصوفية وهو ما فلسفته المدرسة الإشراقية نقلاً عن الغنوص الشرقي القديم الممتزج بالغنوص الغربي قديمه وحديثه.

يقول البيروني: «ونظريتهم أن الأرواح لا تموت ولا تفنى، ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن من الأرذل إلى الأفضل دون عكسه، لتترقى النّفس في الكمال، حتى يتحقق شوقها، ويتّحد العاقل والعقل والمعقول ويصير واحداً»، في حين أنّ «الأرواح الشريرة تظلّ تتردد في النبات ومرذول الأشياء»(1).

لقد لعبت نظرية التناسخ دوراً خطيراً في الفلسفات اليونانية والمانوية والنصرانية والإسلامية وفي التّصوف عامّة. فقال بها فيثاغورس، ثم أخذها عنه أمبذوقليس، وكذلك أفلاطون الذي ربط رأيه في عالم المثل ونظريته في تذكّر المعلومات قبل حلول الرّوح في الجسم بنظرية التناسخ، ولم ينقضها إلاّ أرسطو الذي ذهب إلى أن ما كان قد أدّى وظيفة لشيء لا يمكن أن يؤدي نفس الوظيفة لغيره(2).

ويرى البيروني(3) أنّه كان لطريق الخلاص الهندي الأثر المحوري في النظرة الصوفية من خلال المعراج الروحي وقطع مقامات الطريق، وما يحصل عندئذ من المعرفة... والسعادة. إذ النفس مرتبطة بالعالم وإنّ لرباطها سبباً، وسبب الوثاق هو الجهل، وخلاص النفس لا يكون إلاّ بالعلم، وذلك عند إحاطتها بالأشياء إحاطة كلّية، تستغني بموجبها عن الاستقراء، والشكوك. ويستشهد البيروني في هذا المقام بقول صاحب كتاب **باتنجل**(*) فيقول: «إنّ إفراد الفكر في وحدانية اللّه يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به، ومن أراد اللّه أراد الخير لكافّة الخلق من غير استثناء... وإلى مثل هذا أشارت الصوفيّة في العارف، فإنّهم يزعمون أنه يحصل له روحان: قديمة لا

(1) م. ن، ص ٣٢.
(2) عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، م. س، ص ١٢.
(3) البيروني، م. س، ص ٣٤. وانظر: محمد مصطفى حلمي، **محاضرات في الفلسفة العامّة والفلسفة الشرقية**، طبعة ثانية ١٩٧٣، ص ١٤٩. وانظر له أيضاً، **الحياة الروحية في الإسلام**، م. س، ص ٣٤ ـ ٣٩.
(*) أحد حكماء الهنود القدامى.

يجري عليها تغيّر واختلاف بها يعلم الغيب، ويفعل المعجز، وأخرى بشرية للتغيّر والتكّون». ومما ورد في هذا الأثر أنّ اتحاد النفس بمعقولها، وما يؤدي إليه هذا الاتّحاد في طريق باتنجل والدوائر الصوفية التي ترى أنّه مع ظهور كل نبي هناك روح واحدة تتجلّى في الكون وتخترقه، وله صلة بالامتزاج أو الاتّحاد الممكن بين الله والإنسان أو بين النفس البشرية والذّات الإلهية. يقول البيروني: «وإلى هذا المعنى ذهب من الصّوفية من قال إنّ الدّنيا نفس نائمة، والآخرة نفس يقظان، وهم يجيزون حلول الحقّ في الأمكنة كالسّماء والعرش والكرسي، ومنهم من يجيزه في جميع العالم والحيوان والشّجر والجماد، ويعبّر عن ذلك بالظهور الكلي»[1]، وهو ما قصدته الصوفية بمصطلح التجلّيات في نظر البيروني.

ويضع البيروني شبه مقارنة بين الحكيم المتجرّد الذي اندمجت روحه (الأتمان) في البرهمان، والقطب العارف لدى الصوفية الذي يحوز أسرار العلوم ويدرك حقائق الوجود، ويصير ذا قدرات خارقة عندما يبلغ أعلى مراتب الولاية وهي القطبانية أو الغوثية، وتنتهي هذه المقارنة إلى الكشف عن نوع من المماثلة والمطابقة بين روح الفكر الهندي وجوهر التّصوف الإسلامي. في هذا الجانب، ينقل البيروني عن صاحب كتاب **باتنجل** قوله إنّ «. . . من اشتغل بنفسه عمّا سواها لم يصنع لها نفساً مجذوباً ولا مرسلاً، ومن بلغ هذه الغاية غلبت قوته النفسية على قوته البدنية فمنح الاقتدار على ثمانية أشياء بحصولها يقع الاستغناء، فمحال أن يستغني أحد عمّا يعجزه. وأحد تلك الثمانية التمكين من تلطيف البدن حتى يخفى عن الأعين، والثاني التّمكن من تخفيفه حتى يستوي عنده وطيّ الشوك والوحل والتّراب، والثّالث التمكّن من تعظيمه حتى يراه في صورة هائلة عجيبة، والرابع التمكّن من الإرادات، والخامس التمكن من علم ما يروم، والسادس التّمكن من الترؤس على أيّة فرقة طلب... والثامن انطواء المسافات بينه وبين المقاصد الشاسعة»[2].

وفي رأي البيروني يلتقي صوفية الإسلام بباتنجل في الانشغال بالحقّ عمّا سواه وفي ثمرات هذا الطريق. يقول البيروني: «وإلى طريق باتنجل ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحقّ فقالوا: ما دمت تشير فلست بموحّد حتى يستولي الحقّ على إشاراتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة»[3]، ومدلول هذا الكلام أنّ صوفيّة الإسلام خاضوا في مقام "الفناء" على شاكلة فكرة الفناء لدى الهنود أي "النرفانا". ويربط

---

(١) البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة**، م. س، ص ٤٤.

(٢) م. ن، ص ٥٢.

(٣) م. ن، ص ٦٦.

البيروني بين "الفناء" و"الاتّحاد" لدى الصوفية مع إرجاع مضمونيهما إلى الثقافة الهندية، وهذا بدليل قوله: «ويوجد في كلامهم ما يدلّ على القول بالاتّحاد، كجواب أحدهم عن الحقّ: وكيف لا أتحقّق من هو أنا بالإنّية، ولا "أنا" بالإنّية، إن عدت فالعودة فرّقت، وإن أهملت فبالإهمال خففت وبالاتحاد ألفت، وكقول أبي بكر الشبلي: اخلع الشكل تصل إلينا بالكلّية فتكون ولا تكون، إخبارك عنّا، وفعلك فعلنا، وكجواب أبي يزيد البسطامي، وقد سئل بم نلت ما نلت فقال: إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحيّة من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو»[1].

إن الدّراسات والبحوث التي ترى أن التّصوف الإسلامي تأثّر بالثقافة الهندية، واقتبس فكرة "الفناء" عن "النرفانا" تنطلق من مبدأ معرفي إبستمولوجي مفاده أنّ هناك نوعاً من التجانس البنيوي بين الدّيانات والمذاهب الشرقية في مستوى بناء الفكرة الأساسية حول ماهيّة الله وعلاقته بالعالم، ورسم إمكان معرفته معرفة مباشرة تنتهي بالذوبان أو الانصهار فيه[2]، وهو ما تمّ التعبير عنه بـ"الفناء" أو "الاتحاد" أو "الحلول". لكن من ينظر في مؤلّفات متصوفة الإسلام ويبحث في منطوقها الدّاخلي بالاستناد إلى بنيتها العميقة يلمس فروقات أساسية وخصائص تسم هذه التجربة الرّوحية الصوفية، وتميّزها عن مسارات المنحى الرّوحي العرفاني في الفكر الهندي.

صحيح أنّنا نجد مؤلفات متصوفة الإسلام تحفل بالكلام عن "الفناء"، وذكره بل خصصت له مباحث رئيسية وعناصر فرعية وهو ما نجده لدى القشيري في **الرّسالة**[3] والكلاباذي في **التعرّف لمذهب أهل التصوف**[4] والسّراج الطوسي في **اللمع** والهجويري في **كشف المحجوب**[5] وابن عربي في **الفتوحات المكية**[6].

ونحن إذ بحثنا عن أوّل من تكلّم في "الفناء" من متصوفة الإسلام وجدنا أنه أبو سعيد الخرّاز (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) الذي يقول عنه عبد الرحمن السّلمي في **طبقات الصوفية**: «إنّه أول من تكلّم في علم الفناء والبقاء»[7]. والرّأي ذاته يذهب إليه

---

(١) م. ن، ص ٦٦ ـ ٦٧.
(٢) داريوش شايغان، **ما الثورة الدينية**، م. س، ص ٣٧.
(٣) القشيري، **الرسالة**، ص ٦٧.
(٤) الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، دار صادر بيروت، ٢٠٠١، ص ٩٠ وما بعدها.
(٥) الهجويري، **كشف المحجوب**، تحقيق إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠، ص ٤٨٠ وما بعدها.
(٦) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م. س، ج٢، ص ٥١٣ وما بعدها.
(٧) عبد الرحمن السّلمي، **طبقات الصّوفية**، م. س، ص ١٨٣.

الأصفهاني (أبو نعيم) حين يعتبر الخرّاز «سيّد من تكلم في علم الفناء والبقاء»[1]، وهذا يعني أن الفناء علم من علوم الصوفية، وإن قرنه الهجويري طوراً بعبارة "المقام" وطوراً بلفظة "الحال"[2]، وهو ما يجعلنا نستنتج أن "الفناء" مقام من المقامات الصّوفية يحصّل بموجبه العارف علماً معيّناً، ويكتسب عنده حالاً من أحوال الصوفية. وممّن خاض في الفناء خلال العهود الأولى لانتشار التصوف السّري السقطي (ت٢٥٣هـ/ ٨٦٧م) الذي روى أخباراً أو روايات تتعلّق بالفناء، مع إيثار هذا المقام، من ذلك أنه قال: «صحبت زنجياً في البرّية فرأيته كلّما ذكر اللّه تغيّر لونه وابيضّ. فقلت: يا هذا أرى عجباً أنّك كلما ذكرت اللّه حالت لبستك وتغيرت صفتك، ثم أنشأ يقول:

ذكرنا وما كنا لننسى فنذكر ولكن نسيم القرب يبدو فيبهر
فأفنى به عنّي وأبقى به له إذا الحقّ منه مخبر ومعبّر»[3]

وفي الفترة ذاتها تكلّم في الفناء ذو النون المصري (ت ٢٥٥هـ/ ٨٧٠م)، وأحمد بن خضرويه البلخي الذي أثرت عنه وصيته لأحد المريدين قائلا: «أمت نفسك حتى يحييها (اللّه)»[4].

وستمهد هذه البدايات لتجربتين بارزتين في الكلام عن "الفناء" ونعني بذلك البسطامي الذي وسم كلامه في "الفناء" بـ"الشطح الصوفي"، والجنيد الذي وضع رسالة كاملة أطلق عليها اسم **كتاب الفناء**[5].

ومما أثر عن الجنيد قوله في المحبّة بما هي فناء «إنّها دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحبّ... وإذا أحبّه كان عينه التي يبصر بها»[6]. وتقتضي هذه المحبة "فناء" صفات العبد وتلاشيها وانعدام إحساسه بها، مقابل شعوره بالوجود الإلهي يغمره، ويستوعبه، ويحمله على الإحساس بنوع من "الاتحاد"[7]. وفي هذا المعنى يقول السّقطي: «لا يبلغ المتحابّان حقيقة المحبّة حتّى يقول الواحد للآخر يا أنا»[8].

(١) أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ص ٢٤٦.
(٢) الهجويري، **كشف المحجوب**، ص ٣٥٥.
(٣) الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، م. س، ص ٩٣.
(٤) السلمي، **طبقات الصوفية**، م. س، ص ٩٧.
(٥) انظر هذا الكتاب ضمن **الأعمال الكاملة لتاج العارفين الجنيد البغدادي**، تحقيق سعاد الحكيم، القاهرة، دار الشروق، ط. ٢: ٢٠٠٥، ص ٢٤٧ ـ ٢٥٣.
(٦) السراج، **اللّمع**، ص ٨٨. وانظر: **الأعمال الكاملة لتاج العارفين**...، م. س، ص ٢٩٧.
(٧) صابر السويسي، **الفناء في التجربة الصوفية إلى نهاية القرن الخامس للهجرة**، بحث جامعي، تونس، ١٩٩٨.
(٨) السراج، **اللّمع**، ص ٤٦٣.

وللفناء لدى أغلب المتصوفة صلة متينة بالسّماع من حيث «هو وارد حقّ من اللّه، من سمعه تحقّق وفني عن الصفات البشرية وانجذب بروحه إلى عالم الحضرة الإلهية»[١]، حيث يكون سماع النّداء الإلهي شكلاً من أشكال السماع الروحاني. ويلتقي دورينغ وآن ماري شيمل في اعتبار ظهور السّماع تمّ في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة، وكان هدفه الأساسي التواجد[٢] واستعادة لحظة الانبعاث الأولى "الميثاق" حيث أشهد الحق عباده على أنفسهم: «وقال لهم ألست بربكم قالوا بلى»[٣]. ومن هنا عُرّف السّماع على أنه حال يبدي الرّجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق[٤]، وهو آلة الغيب، وآلة الحضور في الآن نفسه[٥]. وهكذا فالصّوفي مطالب عبر السماع بالقيام بفعل تأويلي مستمرّ لتلاوة القرآن والذكر والمواعظ والرقائق بإكسابها أبعاداً ومعاني روحيّة وأنطولوجية[٦]. وفي هذا السياق بالذات يندرج قول الجنيد: «السماع وارد حق يزعج القلوب إلى اللّه فمن أصغى إليه بنفس تزندق»، وفي ذاك إشارة إلى مقام السماع الروحاني أو السماع الإلهي[٧]، أي أن يسمع الإنسان بروحه نداء الحق عبر أصوات الكون وحركة الأفلاك والكواكب والأنغام. أمّا السّماع الإلهي فيعني التّلقي عن اللّه مباشرة، واتخاذ كلامه (القرآن) منطلقاً للتحقّق بأعلى مراتب السّماع الذي يغيب معه الوعي بالجسدانية والعالم المادّي، ويفنى الفرد في اللّه، ويصير عندها روحاً تسمع عن الأرواح، ولا تسمع إلا نداء الحقّ، صوت اللّه. وفي هذا صورة من صور الفناء عبّر عنها السّهروردي بقوله: «الفناء عن الحظوظ فلا يكون له في شيء حظ، بل يفنى عن الأشياء كلها، شغلاً بمن فني به»، وهو: «الغيبة عن الأشياء كما كان فناء موسى عليه السّلام حين تجلّى ربّه للجبل»[٨].

---

(١) تنسب كتب الصوفية هذا التعريف إلى ذي النون المصري.

(٢) انظر J.During, article «Sama», dans *Encyclopédie de l'Islam*, tome 8, P. 1052; A.Schimmel, article «Raks», dans *Encyclopédie de l'Islam*, Tome 8, p. 430.

(٣) إحالة إلى **القرآن**، سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(٤) السراج، **اللمع**، ص ٣٤٢.

(٥) الهجويري، **كشف المحجوب**، ج٢، ص ٦٥٤.

(٦) J.During, *Musique et extase, l'audition en Musique dans la tradition soufie*, Paris, Ed. Albin Michel, 1988.

(٧) لقد فصّل ابن عربي القول في مفهوم السماع الإلهي في ذلك، انظر كتابه: **الفتوحات المكية**، ج٣. وانظر له أيضاً، **رسالة روح القدس**، تح. محمد الغراب، دمشق، ١٩٨٢.

(٨) السّهروردي، **عوارف المعارف**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩، ص ١٩٩ وص ٥٢١.

لكن يجب أن ننتبه هنا إلى أنّ للفناء عند الصوفية معاني أخلاقية ونفسية تتمثل في سقوط الأوصاف السيئة والمعاصي، أي الفناء عن الأشياء كلّها، هذا المعنى عندهم يوافق مفهوم الصّعق أو الفناء النفسي كما استلهموا ذلك من قوله تعالى: «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً»[1].

وفي هذا المعنى جاء تعريف الجرجاني للفناء الصّوفي بقوله: «هو سقوط الأوصاف المذمومة، كما أنّ البقاء هو وجود الأوصاف المحمودة. والفناء فناءان: أحدهما ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو الاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق»[2].

ويتخذ معنى الفناء عند صوفيّة الحكمة والإشراق أو ما يصطلح عليه بـ"التصوف الفلسفي" معنى أنطولوجياً إبستمولوجيّاً يتجلى في أنّ معرفة الحقّ هي معرفة الوجود المطلق لله، حيث تردّ الكثرة إلى الوحدة، والفناء عن كلّ ما يخالف أمر اللّه إذ الأعيان الثابتة كما يؤكد ذلك ابن عربي «مفتقرة إلى اللّه في حصول وجودها الذي هو نفس وجوده». فابن عربي يجمع بين الواحد والمتعدّد، بين القديم الخالد، والحادث الفاني، ذلك أنّ كلّ ما يراه المرء من كثرة وتعدّد في الوجود إنّما مصدره الحواس، فالعين وهي الحاسة المبصرة هي وحدها التي تصبغ الأشياء بصبغة التنوع والتعدد وتضفي على العالم وهم الكثرة، يقول:

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونك فيك فأنت الضيّق الواسع[3]

وما هذا إلا تطوير لمفهوم "مقام الفناء" في التصوف الإسلامي وتوسيع لدلالته من حيث هو محو كامل، وخلاص تامّ، وإثبات لوحدانية اللّه. سئل أبو طالب المكّي عن اليقين فقال: «هو تحقيق الإثبات لله عز وجل بكل صفاته»[4]. وقد فصّل الغزالي الكلام في هذا الطّور من الإدراك فقال: «إنّ الواصل إلى المكاشفة قد خاض لجّة الحقائق وعبر ساحل الأصول والأعمال واتّحد بصفات التّوحيد، وتحقّق بمحض الإخلاص، فلم يبقَ منه شيء أصلاً بل خمدت بشريته، وفني التفاته إلى صفات البشرية بالكلّية. وليس المقصود صفات البشريّة بالكلّية، وليس المقصود فناء جسده

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.
(٢) الجرجاني، **التعريفات**، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩١، ص ١٢٠.
(٣) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ٧٦.
(٤) السّراج، **اللّمع**، ص ١٠٣.

وإنما فناء قلبه، وليس المقصود بالقلب ذلك الدم واللحم، وإنّما السّر اللّطيف، وهذا الفناء مقام من مقامات علم المكاشفة منه نشأ خيال من ادّعى الحلول وقال أنا الحقّ»[1].

تتّضح لنا من خلال ما تقدّم منطلقات الغزالي في بيان كلّ أشكال التعبير عن الفناء كما قال بها متصوفة الإسلام، مبرزاً طبيعة السياقات التي أدّت إلى فهم ذلك على أنّه اتّحاد أو حلول، ليستنتج أنّ الكلام في الفناء لدى أرباب الصوفية مهما اختلف يرجع في مجمله إلى تأكيد مبدأ التّوحيد وتفرّد اللّه بالعبودية والوجود. وقد عبّر ابن عربي عن ذلك في بيت عميق الدلالة، وهو:

وحقّ الهوى أن الهوى سببه ... الهوى ولولا الهوى ما عبد الهوى[2]

فالهوى هنا هو الحقّ والمحبّة التي هي أساس العبادة والمعرفة في آن، إذ لا معبود إلا اللّه.

وهناك من قارب بين ما يستفاد من هذا الكلام ومعنى وحدة الوجود المرسلة Panthéisme mitigé[3] كما تبلورت لدى محيي الدين بن عربي، وهي في مدلولها على خلاف "وحدة الوجود" التي يقول بها الهنود[4]. وهذا يعني أن الفناء عن الخلق والبقاء بالحقّ هو الفناء عن الصفات البشرية، والبقاء بالصفات الإلهية والتحقّق بها. وفي ذلك يقول ابن عربي: «فأنت [بهذا الفناء] من حيث صفاتك عين الحقّ لا صفته، ومن حيث ذاتك عينك الثابتة التي اتخذها اللّه مظهراً أظهر فيها نفسه لنفسه»[5].

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٢، ص ٢٥٦.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ١٤٩.

(٣) انظر: الإدريسي العدلوني، **مصطلحات التصوف الفلسفي**، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٩٩، ص ١٦٧.

(٤) بخصوص الاختلاف في المفهوم بين وحدة الوجود بالمعنى الذي ذهب إليه الهنود ووحدة الوجود لدى متصوفة الإسلام أو ما يفترض أنه كذلك، انظر كتابنا، **الحقيقة الدينية في منظور الفلسفة الصوفية**، م. س، ص ١٢٤ وما بعدها. إذ بيّنا، بالاعتماد على النصوص والأقوال المذكورة في الغرض، أن متصوفة الإسلام قالوا أساساً تتجلى الذات الإلهية في كل الموجودات والعوالم والإنسان وفق مراتب هي "مراتب التجليات"، وقالوا بنفي السّوى أي ما ثمة إلا اللّه في حين أن وحدة الوجود بالمفهوم الفكري الديني والفلسفي القديم تعني، أساساً، المطابقة والمماهاة بين اللّه والعالم، فاللّه ماثل في كل الطبيعة لا يمكن أن يكون موجوداً خارجها، وهو نفس التصور الذي أعاد التأسيس له الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا B.Spinosa في القرن السابع عشر للميلاد.

(٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج٢، ص ٥١٣.

وفي هذا يقول ابن عربي: فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامه. وفي هذا المعنى قال الغزالي في القصيدة التائية:

ظهر فلمّا أن بهرت تجلّياً — بطنت بطوناً كاد يقضي بردتي
فأوقعت بين العقل والحس عندما — خفيت خلافاً لا يزول بصلحة
إذ ما ادعى عقل وجودك منكراً — على الحسّ ما ينفيه قال له اثبتِ

ويقول:

على أنّه لم يبق لي جبل رأى — تجلّيك إلاّ ودكّ بصعقة

ويوضح هذا المعنى أكثر بقوله: «وأما الفناء... هو فناؤك عن العالم بشهودك الحقّ فإن تحققت ممّا تشهد علمت أنك شاهدت ما شاهدته بعين الحقّ والحقّ لا يفنى بمشاهدة نفسه ولا العلم»[1].

وقد لخّص ذلك الجرجاني بقوله: «الفناء هو شهود اندراج الحقّ في الخلق، حتى يرى عين الوحدة في صورة الكثرة، وصورة الكثرة في عين الوحدة»[2].

ونجد لدى ابن سبعين مفهوماً آخر للفناء، ألا وهو الفناء المطلق الذي لا يبقى معه فصل البتة بين الحقّ والخلق على المستوى الأنطولوجي، وذلك ممكن لبلوغ "علم التحقيق" والنور المبين على المستوى المعرفي الذي يتحدّد من خلال مفهومه للوحدة المطلقة Panthéisme absolu[3].

يرى ابن سبعين أن الفناء الحقيقي يتمثل في التزام النفس الإيمان بأن لا موجود إلا اللّه، وبلوغ ذلك يتم وفق طرق يمكن استخلاصها من نصيحته لأحد مريديه في قوله: «يا هذا، غضّ بصر إدراكك عن غير اللّه، ثم قل لنفسك: يا خبيثة المنزلة، متى ثبت سواه حتى تسترابي فيه وتغضي بصرك عنه، هو اللّه فلا هو إلاّ هو ولا يمكن غير ذلك»[4]. وهذا يعني نفي الإثنينية بكلّ الوجوه، ليكون الوجود الحقيقي عند ابن سبعين هو وجود اللّه وحده، ولا شيء زائد عليه، وما المخلوقات بزائدة بل وجودها هو عين وجوده[5].

---

(١) م. ن، ص. ن.
(٢) الجرجاني، **التعريفات**، مادة «سفر»، ص ٩٧.
(٣) ابن سبعين، «رسالة الفتح المشترك»، نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن: **رسائل ابن سبعين**، ص ٢١٦.
(٤) الإدريسي العدلوني، **مصطلحات التصوف الفلسفي**، م. س، ص ١٦٨.
(٥) أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، ط١، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤١٥.

وقد امتد هذا المفهوم إلى الششتري الذي رأى أنّه يتمثل في "الفناء"، وهو تخلّص النفس من كل ما ليس لله، لأنّ الحقيقة المطلقة تكتشف في باطن الإنسان لا خارجه. وفي هذا يقول:

اتـرك الـحـظـوظ واجـرد   واذهـب لـلـتـخـلـي
واقـطـع الـعـلائـق تـكـسـى   حـلّـة الـتـجـلّـي
واقـصـد الـوجـود الـمـطـلـق   تـظـفـر بـالـتـجـلّـي[1]

ويقول:

افـنـى وزد عـشـقـا   يـكـون لـك الـشـان
هـم في هـوى الـمـحـبـوب   ولا تـبـالـي
سـارت إلـى سـرّي   نـور الـحـقـيـقـة[2]

إذا أردنا أن نبحث عن مدى صدق الأقوال التي ترى أن التصوف الإسلامي قد أخذ في مسائل "الفناء" وفهم حقيقة الوجود، عن الثقافة الهندية ألفينا الكثير من الدراسات والبحوث وضعت في سبيل نقد التآليف المتعلّقة بالمطابقة بين التجربة الصوفية وأثر خارجي، إذ عمل الكثير من الباحثين الأوروبيين المتأخرين مستشرقين وغيرهم على نقد تلك التصورات وتجاوزها، وهو ما نلمسه في بعض أعمال لويس ماسينيون[3] الذي لاحظ أن وثنية الأديان الهندية وتعدّد آلهتها كانا سبباً لتراجع تأثيرها في الفكر الإسلامي، ابتداء من القرن الثالث للهجرة. كذلك لدى لويس غارديه[4] وآن ماري شيمل[5] إذ تمّ الكشف من قبلهما عن خصوصية التجربة الصوفية في الإسلام وتفرّدها في نسج منوالها حول القرب من اللّه والتحقق به والفناء فيه من دون التماهي معه، وأنّه يتجلّى في كلّ الوجود، والموجودات كائنة به معدومة بذاتها من دون أن يكون هو العالم ويكون الكون هو اللّه.

---

(١) الششتري، **الديوان**، تح. علي سامي النشار، مكتبة الإسكندرية، ١٩٦٠، ص ١٥٥.

(٢) م. ن، ص ٤١٠.

(٣) انظر مقدمة كتابه: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2ème éd. Librairie philosophique, p. 83 *et* suivant .

وكتابه: *Opéra Minora*: textes recueille, classés et présentées par Y. Moubarac, 1ère éd. P. U. F., 1969, Tome 2, p. 12 et Suivant.

(٤) L.Gardet, *Les hommes de l'Islam : Approche des mentalités*, 3ème partie, chapitre 5, p. 264 et suivant .

(٥) آن ماري شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، م. س، ص ٥ وما بعدها.

لقد استطاعت آن ماري شيمل تجاوز الطرح الكلاسيكي لإشكالية العلاقة بين العقائد الهندوسية والتّصوف الإسلامي، إذ عملت على نقد منطق المماثلة والمطابقة الذي أكّدته الدّراسات المنجزة في هذا الشأن. تنطلق شيمل من ملاحظة منهجية بخصوص معرفة المعنى الحقيقي لمقام الفناء في التجربة الصوفية، مبيّنة كيف أنّه يقترب من معنى الكلمة الألمانية Entwerden بمعنى العدم والاندثار والاختفاء، أي أنّه ضدّ كلمة Werden بمعنى الصيرورة والعدم[1]. وترى شيمل أنّ الدّارسين الذين أرادوا أن يساووا بين الفناء وفكرة النرفانا ـ التي تعني أساساً السكون التام باعتباره الهدف النهائي في الهندوسية البوذية ـ وقعوا في الخطأ وجانبوا الصّواب. ذلك أن فكرة الفناء لدى متصوفة الإسلام «لا تعني التحرر من دورة الميلاد المليئة بالألم، فالإسلام لم يعرف تصوّر تجدّد ميلاد الرّوح (الكارما)، بل عرف حقيقة استقلالية الرّوح البشرّية... إنّ الفناء في بدايته مصطلح أخلاقي، فالإنسان يفنى عن صفاته البشرية ويتلقّى الصّفات الإلهية، وهذا مقصود الحديث القائل: "تخلّقوا بأخلاق اللّه" أي بمعنى: طهّروا صفاتكم الوضيعة بالمجاهدة الرّوحية الدؤوبة، واستبدلوها بالصّفات الحميدة التي وصف اللّه بها ذاته في القرآن، وعندما تحاط الرّوح بنور اللّه الأزلي، تكون تلك آخر مرحلة وهي "فناء مشاهدة الفناء"، فيتلاشى المرء في وجود اللّه أو على الأحرى في إيجاد اللّه، لأنّ كلمة "وجود" التي تترجم عادة بكلمة Existenz مأخوذة من الفعل "يوجد"، وهذا "الإيجاد" أو الوجود هو بالضبط ما يدركه الصوفي»[2]. وبهذا يمكن القول إنّ آن ماري شيمل تلتقي مع ما ذهب إليه العالم الياباني تشيهيكو إزسوتسو T.Izutsu الذي أوضح أنّ معنى الفناء هو ذاك التّلاشي التّام للإدراك بالأنا عندما لا تبقى إلا الحقيقة الخالصة المطلقة باعتبارها إدراكاً مطلقاً قبل انقسامها إلى خالق ومخلوق[3]، وهو ما يطلق عليه المتصوفة "مقام الجمع"، ومن ثمّ يكون من المحال تأكيد المطابقة بين "الفناء" و"الاتّحاد" L'incarnation، لأنّ الاتحاد يفترض وجود ذاتين منفصلتين عن بعضهما. إنّ من الخطأ اعتبار متصوفة الإسلام من القائلين بحلول اللاّهوت في النّاسوت، أو اتّهام ممثلي تصوّف المحبّة بذلك، ففناء المحبّ الصوفي ليس في الذات، وإنّما في الحضرة الإلهية رغبة منه في إدراك الموجود الإلهي والتحقّق بفعل الإيجاد باعتباره جوهر الوجود. وقد عبّر جلال الدّين الرّومي عن ذلك

(١) ماري شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، م. س، ص ١٦٣.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) T.Izutsu, *The Basic Structure of Metaphysica Thinking in Islam*, 1971, p. 39. نقلاً عن شيمل، م. س، ص ١٦٤.

في استعارة بليغة رامزة كشف من خلالها عن سرّ فكرة الفناء لدى الصوفية حيث قال:

كلهيب الشمعة في حضرة الشمس ليس له وجود وإن بدا موجوداً[1]

واستتباعاً لما تقدّم يمكن أن نستنتج أنّه لئن أكّد الفكر الصوفي في الإسلام مفهوم "الإنسان الكامل" وأعطاه أبعاداً أنطولوجية وميتافيزيقية تجعله نموذجاً أرقى لسائر البشر، فإنّه لم يصل في ذلك مستوى "تأليه الإنسان"[2] من جهة المطابقة في المعنى أو المنزلة الوجودية. وتعريف عبد الكريم الجيلي يؤكد جانباً من ذلك. يقول الجيلي: «اعلم أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق السفلية بكثافته ... قلبه هو عرش اللّه، ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه، حيث نقشت جميع الأعيان الثابتة... ويقابل السماوات والأفلاك بمختلف ملكاته»[3]. وهذا يعني حتماً أن "الإنسان الكامل" وهو أرقى ما يطمح العارف الصوفي الوصول إليه على مستوى المعرفة والأخلاق، والماهيّة الأنطولوجية. إنه لا يندمج كلياً في الألوهية اندماج الأتمان في البرهمان، ولا يحلّ به اللّه ولا يصير إلهاً، لكونه يظلّ «يقابل الحقائق العلوية بلطافته والحقائق السفلية بكثافته» وقلبه عرش اللّه، والعرش غير الذات فهو يقابله من جهة العلم الواسع و«التصرّف في الأكوان والموجودات...»[4]، وهو «يقابل اللّوح المحفوظ بنفسه مثلما يقابل السماوات والأفلاك بمختلف ملكاته»، كما جاء ذلك في نصّ الجيلي. وهذا يعني أنّ الإنسان في تصوّر أرباب الصوفية مهما سما بروحه وتعالى في معراجه، وتحقّق بالحقائق لن يصبح هو اللّه الذي يظل مختصّاً بماهيّة له وحده، مغايراً للموجودات والعوالم البرزخية والمادّية الأرضية. وإنّنا لنجد في كلام الشيخ محيي الدين بن عربي ما يوضح لنا ذلك

---

(١) جلال الدين الرومي، **مثنوي**، ج٢، ص ٣٦٦.

(٢) وهو ما ذهب إليه خطأ عبد القادر محمود في: **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، م. س. انظر مثلاً الفصل الذي خصصه للحديث عن تصوف الحلاج.

(٣) عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧، ص ٢١١.

(٤) انظر عبد الرحمن بن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تح. محمد بن تاويت الطنجي، ١٩٥٨، ص ٩١ حيث فصّل القول فيما يبلغه الصوفي القطب وهو المعبّر عنه أعلاه بـ"الإنسان الكامل" من ملكات وقدرات على التصرّف في الموجودات والتأثير في عالم المادّة مع إحاطته بحقائق الوجود، ويحصل ذلك بموجب ذكر "الاسم الأعظم"، ("اسم اللّه")، والتحقق بأعلى مراتب العرفان. وابن خلدون يفرّق بين المتصوفة أصحاب الاسم من جهة وأصحاب الطلسم وصناعة السيمياء والسّحر من جهة ثانية، أولئك الذين أخذوا من علوم الأوائل ومعارف الهرامسة والكلدانيين السريانيين القدامى.

تمام الوضوح، إذ يقول مؤكداً وحدانية اللّه وتعاليه عن الحلول والاتّحاد: «أعلم أنّ اللّه تعالى واحد يتعالى على أن يحلّ فيه شيء»[1]، و«لا يجوز للعارف أن يقول أنا اللّه، ولو بلغ أقصى درجات القرب، وحاشا العارف من هذا حاشاه، أنت أنت، وهو هو، فإيّاك أن تقول أنا من أهوى أنا»[2].

وهكذا فإن السبق الزمني للثقافة الهندية على نظيرتها العربية الإسلامية بخصوص تصور مفهوم الإنسان في علاقته بالكون والإله لا يعني بالضرورة الأخذ والاستنساخ بالنسبة إلى التصوف الإسلامي ومقالات أعلامه.

إننا إذا نظرنا في منطلقات فكرة "النرفانا" لدى الهنود وجدناها تؤمن بالتأمل والتركيز الذهني، وهو ما يعارض منطق التسليم لدى متصوفة الإسلام: تسليم الأمر للّه، أو "إسقاط التدبير" والإرادة مع اللّه كما يقول ابن عطاء اللّه السكندري[3]. فلا تدبير مع إرادة اللّه، فمدار النرفانا هو الرغبة في الانعتاق والخلاص من ربقة الألم الذي يحيط بالإنسان في هذا العالم. فهي إذن محو لهذا الألم وتحرير للنفس من إنّيتها، منبع كل الشرور والمعاناة[4]. وهذا يعني أن هناك اختلافاً كبيراً بين روح التجربة الصوفية في الإسلام، وفكرة الفناء في الدّيانات الهندية والبوذية.

إن مقصد التصوّف الإسلامي في بُعده العرفاني يتمثل في محاولة إثبات فكرة التوحيد الإلهي إثباتاً مباشراً يتحقق بالرؤيا القلبية وتدركه البصيرة لا البصر. والعارف الصوفي ينشد ذوباناً في الوجود والإرادة الإلهيين من دون طلب للتماهي أو الاتّحاد بالذّات الإلهية، ويتبع ذلك تسليم كليّ لله بالتصرّف والفعل. وبلوغ هذه الدّرجة لا يكون كسباً، ولا يدركه بالضرورة كل من سلك الطريق الصوفي، وإنّما هو منّة وهبة إلهية، يخصّ بها اللّه من أراد من عباده الصالحين وذوي القربى من الأولياء والأقطاب العارفين. «أمّا الهنود من القائلين بالنرفانا وكذلك أتباع بوذا فيعتقدون أن الجهد الفردي والتأمل الذّاتي كفيلان وحدهما بإدراك النرفانا غاية قصوى ووحيدة»[5].

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات**، ج٤، ص ٩٩. وانظر تعليقات أرلندز على هذا التّصور: Arlandez (R)., «Le Fanà dans la *mystique* musulmane», *La table ronde*, (revue Européenne mensuelle de recherche chrétienne), Paris, Librairie Plon, nº 182, Mars, 1963.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات**، ج١، ص ١٠٠.

(٣) السّكندري، **التنوير في إسقاط التدبير**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤. وانظر التعليق على هذه الفكرة في إبراهيم محمد ياسين، **حال الفناء في التصوف الإسلامي**، دار المعارف بمصر، ١٩٩٩، ص ٣٣.

(٤) صابر سويسي، **الفناء في التجربة الصوفية**، م. س، ص ٩٣.

(٥) م. ن، ص ٩٣.

وهنا لا بدّ أن نوضح أنّ التصوّر المعرفي لـ"الفناء" عند صوفيّة الإسلام يستدعي "البقاء" و"العصمة"، ويقتضي استمرار التواصل مع العالم الخارجي لا نبذه مطلقاً. فالمتصوفة لا يعتبرون الألم عائقاً وإنّما منّة وفضل من اللّه، وهو ما عبّر عنه الحلاج بـ"نعمة البلاء"[1]، وتبعه في ذلك الإمام أبو الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م) الذي يرى أن المحنة والبلاء فضل من اللّه وامتحان بموجبه يرتقي السالك الصوفي منازل المقامات ويقطع مدارج السير إلى اللّه باللّه[2].

ومن ثمّ فإنّ العالم الخارجي في نظر أرباب الصّوفية على نقيض ما تذهب إليه "النرفانا" التي ترى أنّه عالم صنعته أطماعنا وحماقاتنا، فهو في نظرها صنعة بشرية واهية وخادعة تعيّن القطع معها، والتعالي عنها لأنّها مصدر الآلام والعذاب. ولئن بدا هذا قريباً من تصوّر المتصوفة الذين يرون أن العالم الخارجي موجود باللّه معدوم بذاته، وإنّه ما ثمّ سوى اللّه، وقد عبّر عن ذلك البسطامي بمصطلح "نفي السوى"[3]، فإنّ ذلك يصدق اعتباريا بالقياس إلى الوجود الإلهي، الذي هو مطلق الوجود. فالمتصوفة متى بلغوا مقام "الفناء" شهدوا في الأشياء بصمات القدرة والجمال الإلهي. ذلك أنّ ما قال به أرباب الصّوفية في هذا الشأن وبدا "فناء" في اللّه أو "اتحاداً به" أو ذوبانا، فإنّه قصد به الفناء عن مرادات الإنسان والبقاء بمرادات اللّه تعالى، وهو ما يترتب عنه أنّ الاتحاد عند هؤلاء لا يعني الاتّحاد الحقيقي بين اللّه والإنسان في وحدة واحدة، وإنما هو اتّحاد بمعنى خاص عندهم، مقصوده أنّ الاتّحاد باللّه له ناحيتان في نظرهم فيعبّر عن الأولى بألفاظ سلبية مثل الفناء والفقد والسكر، وعن الثانية بمقابلاتها الإيجابية مثل البقاء والوجد والصحو والتجلّي[4].

وهكذا لا بد أن ندرك خصوصية فكرة الفناء في التصوف الإسلامي من جهة علاقتها بإشكالية المعرفة والتجربة الروحية المدفوعة بدافع "الحب" والمؤسسة على الاغتراب في الوجود.

لقد اعتبر الكشف الذوقي من جهة كونه تلقياً مباشراً عن اللّه ونظراً بالبصيرة أرقى مراتب الإدراك لدى الصوفيّة العارفين، لكن حيرة المتصوف الذي يدرك عبر سلسلة التجلّيات الإلهية اللاّمتناهية أن العلم المطلق باللّه والعالم محال تحصيله، تدفع به

---

(١) الحلاج، **أخبار ومناجيات الحلاّج**، تح. لويس ماسينيون وبول كراوس، منشورات الجمل - ألمانيا، ١٩٩٩، ص ١٢ و ٩٦.

(٢) ابن الصباغ الحميري، **درّة الأسرار في مناقب الإمام الشاذلي**، م. س، ص ٩.

(٣) عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، م. س، ص ٢٠١ .

(٤) عبد الباري محمد داود، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**، م. س، ص ١٠٨.

حيرته وما يرافقها من رغبة في توسيع دائرة الإدراك والمعرفة إلى إيثار المحبّة باعتبارها عتبة يؤسس من خلالها للتّسامي الرّوحي والفناء في المحبوب الذي هو اللّه. وهكذا نشأ لدى العارف الصوفي «نزوع نحو تجربة أخرى مخالفة لتجربة الكشف هي تجربة الفناء الصوفي التي ستدفع به إلى تجاوز مقام المعرفة (المحصّلَة) إلى أن يتحقّق بمقام آخر سيفرض عليه نوعية جديدة من العلاقة بالطبيعة والوجود والحقيقة»(١). ومعنى هذا أنّه يمكن تجاوز مقام المعرفة، والتحقق بمقام آخر هو "الفناء"، وكأنّ غاية المعرفة الصّوفية تتجاوز الرّغبة في إدراك اليقين إلى تحقيق الدّهش والحيرة(٢)، إذ إنّ جوهر المعرفة حيرة ومن هنا قال الشبلي: «المعرفة دوام الحيرة»(٣). فالحيرة دافع إلى البحث، إلى التأمّل، إلى الحركة الدائمة، ابتغاء تحقيق الوصل بدائرة الجمال المطلق متمثّلاً في الألوهية وتجلياتها المختلفة في الوجود.

وهكذا لا يتحقّق هذا المطلب خارج الفناء الكلّي في المحبوب الذي هو موضوع المعرفة، غير أنّ بلوغ مقام الفناء وإن كان يترجم لتجربة ذاتية متفرّدة في المعرفة والكتابة فإنّ بلوغه يستوجب الاغتراب، والسّياحة، والعيش على الهامش الاجتماعي والثقافي، بحثاً عن تجلّيات القدسي/الإلهي في الكون والإنسان، ولا سيّما في "الإنسان الكامل" بما هو حضرة جامعة لكل مظاهر الجمال الكوني، وصورة تتجلى على مرآتها معاني الأسماء الإلهية وجواهر الحقائق الكلّية. ومعنى ذلك أنّ منزلة "الإنسان الكامل" في الكون بمنزلة إنسان العين من العين، فهو "كون أصغر" في مقابل "الكون الأكبر" (العالم)، وكلاهما ـ بحسب عبارة ابن عربي ـ من صور التجلّي الشهودي لذات الحقّ(٤). وبهذا يمكن أن نفهم مغزى التّحويل الذي مارسه ابن عربي على مفهوم الاغتراب، إذ خرج به من الإطار الجغرافي الضّيق ـ الذي يعني في نظر شعراء الدّيوان العربي البعد عن الأهل والأوطان والحنين إلى الأحبّة ـ إلى معنى أوسع ذي طابع كوني أنطولوجي، يصير بموجبه الوجود الذّاتي للمتصوف مؤسساً على الاغتراب من حيث هو انفصال عن الحقّ، وعن عالم الذّر، عالم البدء. والمعنى نفسه تطرق إليه المولى جلال الدّين الرومي عند حديثه عن الناي حين قال: «ألا أنصت إلى النّاي فإنه يشكو آلام الفراق، فراق الرّوح عن موطنها الأصلي»(٥). وهنا نكتشف معنى

---

(١) عبد الحق منصف، **أبعاد التجربة الصوفية**، إفريقيا الشرق ـ المغرب، ٢٠٠٧، ص ٣٢.

(٢) القشيري، **الرسالة**، ص ٥٠١.

(٣) انظر: الهجويري، **كشف المحجوب**، ص ٥١٦.

(٤) عبّر عن هذه الحقيقة ابن عربي في **فصوص الحكم**، وانظر **الفتوحات المكية**، ص ٦.

(٥) جلال الدين الرومي، **مثنوي**، ج١، قصيد النّاي.

آخر للفناء الصوفي، يتمثل في كونه عودة إلى ذلك العالم، عالم البدء بالروح والفناء عن هذا العالم بالذّات، ليكون البقاء بالذّات، إنّه فناء معنويّ روحيّ في اللّه وباللّه.

وقد عبّر عن هذا الشوق الفيّاض إلى معرفة المحبوب والفناء فيه السّهروردي المقتول الذي أنشد يقول:

أبـدا تـحـنّ إلـيـكـم الأرواح ووصـالـكـم ريـحـانـهـا والـرّاح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم وإلـى كـمـال جـمـالـكـم ترتـاح
واحسرتا للعاشقين تحمّلوا سرّ المحبّة والهوى فضّاح[1]

ورسم لنا جلال الدّين الرومي صورة شعرية حالمة تصف ذاك الوصال، وما يتبعه من فناء عن الذّات، وبقاء بالمحبوب، فأنشد يقول:

مـا أسـعـد الـيـوم الـذي أطـيـر فـيـه إلـى الـحـبـيـب
لأخفق بجناحي أملاً في الوصول إلى حبّه فأذقني خمره الوصال
حـتـى أحـطّـم بـاب سـجـن الأبـديـة... مـعـربـداً ثـمـلاً
إنّـنـي مـا أتـيـت بـرأيـي هـنـا حـتـى أذهـب بـنـفـسـي
فـالـذي جـاء بـي عـلـيـه أن يـعـيـدنـي إلـى وطـنـي[2]

وهكذا لم يعد توحيد المتصوفة للّه توحيداً تجريدياً خالصاً على شاكلة ما ذهب إليه المعتزلة ونظّر له الفلاسفة، إنه أمسى نتاج تجربة حدسية ذوقية في المعرفة من نوع آخر، سمتها الحيرة والدّهش المستمرّ، من أجل تجاوز الكشف إلى الاندماج الكلي في اللّه الواحد الذي لا موجود سواه، ثمّ تملّي جماله في شوق وسعادة لا تضاد.

وهنا يُمكن أن نخلص إلى نتيجة ذات شأن بخصوص بحث علاقة التصوف الإسلامي بالثقافة الهندية. إنّه رغم إثبات خصوصية التجربة الروحية لمتصوفة الإسلام واختلافها في تصوير معنى "الفناء" عن النرفانا لدى الهنود لا بدّ من الانتباه إلى الثوابت البنيوية التي تؤلف في الكلّيات أو في مستوى العتبات بين كل أنماط التّصوف والتّروحن لدى سائر الثقافات والديانات الإنسانية، وإن كان الاختلاف والتباين سمة أساسية ميزت خطاب متصوفة الإسلام، كما ميّزت غيره من أنماط التّصوف، وهو ما أكّدته الدراسات الغربية الحديثة في مجال الفلسفة وعلم النفس المعرفي[3] بخصوص الثوابت البنيوية الجوهرية التي طبعت أنماط الكلام في الفناء ضمن سائر الثقافات

(١) ابن صلاح الشهرزوري، **تاريخ الحكماء**، ص ٣٨٢.
(٢) قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، م. س، ص ٢١١.
(٣) إبراهيم محمد ياسين، **حال الفناء في التّصوف الإسلامي**، م. س، ص ١٣٠ ـ ١٣٢.

الإنسانية والدّيانات الكبرى على نحو فيه من التّشابه، والمشاركة في نفس الهواجس والتطلّعات. ويتّضح لنا ذلك عندما نخرج عن دائرة مقارنة كلام الهنود بقول متصوفة الإسلام في الفناء، من خلال إيراد مقطعين من نصّين حول "الفناء" **الأوّل**: لفيلون الإسكندري الصّوفي والفيلسوف اليهودي الذي سبق أن تطرّقنا إلى نظريته في "الكلمة" وقارنا بينها وبين تصوّر تصوّف الإسلام للكلمة، **والثاني**: للقدّيسة المسيحية تريزا Teresa.

يصف لنا فيلون اليهودي إلهامه فيقول: «وأحياناً عندما كنت أدخل عملي خاوياً أحسّ فجأة أنني قد امتلأت، وأصبحت ممتلئاً بالأفكار التي تلقى عليّ بطريقة غير منظورة، وأصبح مأخوذاً بتأثير هذا الإلهام المقدّس، فلا أعرف المكان الذي كنت فيه ولا النّاس الذين كانوا حاضرين، بل لا أعرف نفسي، ولا ما كنت أقول أو أكتب ثم أصبح واعياً أو مستمتعاً بنور البصيرة الذي هو أشدّ أنواع البصائر نفاذاً»(١). أمّا القدّيسة تريزا فتقول واصفة فيض المعارف الإلهية الذي لا يتأتّى للعابد المتأمل إلا في حال الفناء: «إن الرّوح تكون يقظة تماماً في حضرة اللّه، ولكنّها نائمة كلّياً في ما يتعلّق بأشياء هذا العالم، وبنفسها، وهي تسلب كلّ إحساس لها أثناء هذه اللحظة»(٢). وقد دقّق القدّيس إغناطيوس هذا المعنى حين قال: «إنّه تعلّم في ساعة واحدة ما لا يمكن أن يعلّمه له كل أساتذة الأرض أجمعين، وأنه عندما اتحد باللّه أمكنه أن يرى ويفهم الحكمة المقدّسة من سر الخلق»(٣).

لكن تظلّ مسألة "الفناء" في التّصوف الإسلامي مبحثاً إشكالياً نظرياً واسع المجال، ارتبط الكلام فيه بقضايا المعرفة والذّوق والأحوال والمقامات والكشف والإدراك والشّطح(٤) الذي صوّرته تلك العبارات الرّامزة والاستعارة المجازية المتعلّقة بوصف حقيقة الألوهية وأسرار الوحدانية وتجلّيات ذلك في الكون والإنسان. لهذه الاعتبارات استغرق الكلام في "الفناء" حيّزاً مهمّاً من كتب أرباب الصّوفية ومؤلّفاتهم، إذ لم يخل مصنّف من أمّهات كتبهم من الحديث عن "الفناء". وإذا نظرت في تلك الفصول والمباحث المتّصلة بإشكالية الكلام في "الفناء" باعتباره حالاً روحياً أنطولوجياً، ومقاماً ذوقياً في المعرفة، ألفيت تطوّراً تدريجيّاً لديهم، يتعقد وتتفرّع

(١) William James, *The Varieties of Religious Experience*, London, 1960, p. 481.

(٢) *Ibid*, p. 411.

(٣) *Ibid*, p. 410.

(٤) بخصوص علاقة الفناء بالشطح من حيث هو ميزة للتصوف الإسلامي، يمكن مراجعة: إبراهيم محمد ياسين، **حال الفناء في التصوف الإسلامي**، م. س، ص ٩٢ وما بعدها.

مسائله، وتتشكّل اصطلاحاته بالتساوق مع مسار الكتابة الصّوفية من الجنيد إلى الحلاّج والنّفري، ومن السّراج والقشيري إلى السّهروردي وابن عربي والرّومي وابن سبعين. ومن ثمّ لم يكن عجباً أن يفرد وليم جيمس في كتابه المرجعي **تنوّع التّجارب الدينية**، فصلاً لوصف خصائص الفناء في التّصوف عموماً والتصوف الإسلامي بصفة خاصة، مستنتجاً أنّ لنظرية الفناء في التّصوف الإسلامي من الخصائص الرّوحية ما يجعلها في مرتبة أسمى ذات ميزات متفرّدة. والأمر نفسه أو يكاد بخصوص ما كتبه ولتر ستيس W.Stace ضمن مؤلّفه **التّصوف والفلسفة** *Mysticism and Philosophy*.

ولعلّه في هذا الإطار يُمكن أن نفهم طبيعة المحاولة التي قام بها داريوش شايغان من أجل تجاوز التّعارض الكائن بين الرأي القائل إنّ التّصوف الإسلامي أخذ من الثقافة الهندية وبين من يقول إنه ظلّ بمعزل عن أي تأثير هندي أو تأثير آخر للثقافات الشرقية القديمة. إذ عمل شايغان على إرساء معالم أفق نظري ميتافيزيقي يقوم على تمثّل إشكاليّ للحقيقة الجوهرية للأديان التوحيدية والثقافة الهندية، بهدف إدراك طبيعة العلاقات الأساسية بين الأفكار والتصورات الجوهرية المؤسسة لتلك الأديان والمذاهب في تاريخيتها. فهو ينطلق من تصوّر كلي نسقي يرى أنّ الحضارات التقليدية الكبرى برغم ما بينها من اختلافات تلتقي في الأفكار والمبادئ الأولى أو النماذج الأولية المؤسّسة للأديان والعقائد كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

الخاتمة

«الحكمة ضالّة المؤمن أنى وجدها طلبها»

حديث نبوي

لقد حاولنا على امتداد الفصول المشكّلة لمحاور هذا الكتاب مقاربة علاقة التصوف الإسلامي بالمناحي الرّوحية والذوقية العرفانية في الدّيانات الأخرى، التوحيدية السماوية والشرقية الإشراقية، فتراءى لنا أنّ الذّات الصوفية في الإسلام وصلت إلى مستوى عميق من التّروحن والتّأمل والإخلاص لتجربة العرفان والإشراق بحثاً عن معرفة متينة بجوهر الوجود ومعنى الحقيقة الدينيّة رغبة في إدراك المطلق، واستكناه تجلّيات القدسي والإلهي في الكون والإنسان. ولم يكن بلوغ ذلك لدى أهل الصّوفيّة بمعزل عن الحيرة والمكابدة التّي تصل إلى حدّ الصراع الباطني المشوب عندهم بشيء من الحرقة والألم، هدفه البحث عن أسرار الحقائق واستكشاف أنوار المعرفة الدّالة على حقيقة الحقّ الأوحد(١). ولهذا الاعتبار جاءت مقالاتهم ساحرة في بيانها، رامزة في معانيها، متعدّدة في دلالاتها المعرفية، قابلة لتعدّد القراءة وتجدّدها وتوسيع آفاق التأويل.

إنّ التجربة الصوفية في بحثها عن الإلهي والقدسي وتجلّياته في الكون والإنسان أمست مشابهة لتجارب روحيّة وثقافات دينية إشراقية لدى أمم أخرى، تتواشج معها بالتّماهي والاختلاف لا سيّما من جهة الرّغبة في إدراك الحقّ الأوحد إدراكاً مباشراً يحصل بموجبه برد اليقين، وتستحيل معه المعرفة الذوقية فناء في موضوع المعرفة أي في أسرار الرّبوبية واندماجاً فيها، وهو ما جعل حكاية المتصوف عن تجربته وصياغته لأطوار معراجه الرّوحي يجيء أفقياً وعمودياً، ينفتح بالضّرورة على كلّ أشكال الفكر العرفاني والفلسفي الإشراقي. وحين نقول: السّير الصّوفي فإنّا نقصد بذلك التّجربة الروحية وما يتبعها من تأملات وحالات تسامٍ وتعالٍ ذهني يتّخذه المتصوف نبراساً له،

(١) لقد ردّ المستشرق والباحث الألماني ب. فيشر كل نتاج التجربة الصوفية إلى محاولة معرفة الحق/ الله في تجلياته المختلفة، انظر كتابه **الشرق في مرآة الغرب**، دار سيراس للنشر - تونس، ١٩٨٣، ص ١١.

يساعده في قطع المقامات، والتحقّق بالأحوال، وصولاً إلى أعلى مراتب المعراج الرّوحي. وهو ما يعني أنّ السّير الصّوفي والسّفر الرّوحي يرتبطان بالقلق المعرفي والوجودي الذي يدفع بدوره بالمتصوف إلى نوع من الاغتراب والسّياحة في الأمكنة والبلدان والفيافي بحثاً عن تجلّيات الحقّ في الوجود.

وهكذا فإنّه يجدر بنا أن نحدّد معنى المتصوف بأنّه العارف تارة والمحبّ العاشق تارة أخرى، والصامت المنصت لخطاب الآخر تارة ثالثة[1]؛ إنه المغترب الباحث باستمرار عن الحقّ في أطوار أخرى، ومن ثمّ فتجربته تتلوّن كتلوّن الماء بلون إنائه. وقد عبّر الشيخ الأكبر ابن عربي عن ذلك بقوله: «لون الماء لون إنائه». واستشهد بقول الشاعر:

رقّ الزجاج وراقت الخمرة — فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح — وكأنما قدح ولا خمر

وهكذا لمّا كانت للحقيقة القدسية تجلّيات متعدّدة ومختلفة يكون من الضروري أن نفهم سرّ تقلّب المتصوف من حال إلى حال، واتخاذه من القلب مركز المعرفة والحبّ معاً، وما سمّي القلب قلباً إلا لتقلّبه على حدّ عبارة الغزالي.

ومن ثمّ يمكن أن نفهم نزوع المتصوف المستمرّ إلى أن يكون صورة جامعة لكل العلوم والمعارف ولجواهر الحقائق، محاولاً تجاوز حدود المتناهي إلى اللاّمتناهي، والنّسبي إلى المطلق، من خلال اغترابه خارج الفضاء الاجتماعي، وبعيداً عن الوثوق بأيّ نسق معرفي أو ديني جاهز. وتلك محنة المتصوف، وسرّ ميزة تجربته التي تظلّ نزوعاً إيتيقياً وجمالياً وروحياً متفرّداً هدفه تجاوز الزّمانية والمتناهي إلى ما هو جوهري وإلى ما يجمع بين الأشياء أي إلى الكلّي، وما كان النص الصّوفي إلا تعبيراً كونياً متعالياً عن الكلّي والمفارق في أسمى تجلياتهما.

وبهذا يُمكن أن نستنتج أنّه يوجد منطق داخلي ينتظم نسق الفكر الصوفي رغم عرفانيته ومنحاه الحدسي الذوقي. وحين نقول هناك منطق داخلي لهذا النّسق يعني أن هناك معقوليّة مّا، إذ هناك نزوع إلى محاولة فهم ثمرات التجربة الصّوفية بالعقل ثمّ التعبير عنها بلغة عقلانية ضمن رؤية نسقية منظّمة. لكن الانخراط فيها أو محاولة النّسج على منوالها يظل عصيّاً لأنّه يرتبط بالتّجربة، بالانخراط في الأفق الفكري الرّوحي الذي يحياه المتصوف ويضافر فيه بين النّظر في المدوّنات من جهة والتمارين الرّوحية والسّياحات والتأمّلات الذّهنية من جهة أخرى.

---

(١) منصف عبد الحق، **أبعاد التجربة الصوفية**، م. س، ص ٦.

وقد استطاع الأستاذ محمد مفتاح أن يدرك طبيعة المنطق الذي يحكم التّجربة الصوفية ويحدّد لها وظيفتها الاجتماعية والثقافية[١]، فأدرج بإحكام كلّ نتاج الفكر الصوفي في الإسلام ممثلاً ـ على نحو أخصّ ـ في مؤلّفات ابن عربي ضمن نظرية "فلسفة التماثل" التي هي أساس "فلسفة الاختلاف". و"التماثل" الذي ينشده المتصوف يكون مع الكون، مع الطبيعة، مع عوالم الملائكة، مع الألوهية، مع عالم الأفلاك، مع الآخر؛ إنّه تماثل يحاكي انتظام عناصر الكون وترتيب أجزائه. يرى الأستاذ محمد مفتاح أن أحسن مفهوم كشف عن "فلسفة التماثل" لدى أهل الصوفية هو مفهوم الإنسان ومكانته في الكون، ذلك أنّه يضاهي عالم الألوهية، وعوالم الملائكة المضاهاة الشّاملة، من خلال مفاهيم التّجسيد، والأنسنة، والتثقيف والأمثلة والتّعالي[٢].

ولما كان ذلك كذلك فإنّ المتصوف ينشد التّناغم مع ذاته، مع المختلف، مع الآخر، ويرى ذاك التناغم ضرورياً لاستمرار الوجود، بل أساس صدور الكائنات، وخلق العالم، إذ الكلّ يدور في فلك التّماثل وينشد التناغم في حركة عشق تجاه الخالق الأوحد الذي يتجلّى جلاله وجماله في الكون والإنسان. ومن ثمّ لم تكن مفاهيم مثل "وحدة الأديان" أو "وحدة الشهود" أو "وحدة الوجود" أو "الوحدة المطلقة" أو "التجلي الشهودي" أو "الفناء" أو "الجمال" و"الجلال"[٣] إلاّ تعبيراً عن "فلسفة التماثل" و"قانون التناغم" وبالتالي احتفاءً بالإنسان في كلّيته، وفي مراياه المتكثّرة، وشوقاً إلى الله في تجلّياته المتعدّدة، تلك التجلّيات التي يعتبر الإنسان مهما كان مختلفاً أعلاها وأسماها.

---

(١) في هذا السياق وضع كتابه: **الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية**، مكتبة الرشاد ـ المغرب، ١٩٩٧، وهو في الأصل أطروحة دكتوراه دولة أنجزت بإشراف محمد أركون.

(٢) انظر، محمد مفتاح، **رؤيا التماثل**، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

(٣) انظر، كتابه **الشعر وتناغم الكون**، الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع، ٢٠٠٢. انظر ـ خاصّة ـ المبحث الثالث: «التخييل بالمحبة»، ص ١١٣ ـ ١٢٥، حيث ينطلق محمد مفتاح من قصيد مقتبس من ديوان **ترجمان الأشواق** لابن عربي لإبراز معالم هذه الفكرة وتدعيمها.

تعريف بأهمّ المصطلحات والمفاهيم الواردة في هذا الكتاب

ـ أ ـ

ـ **أوبانيشاد** *Upanishad* : اصطلاح يطلق على مجموعة النصوص التعليمية الهندوسية المتعلّقة بالعقيدة الرّوحية وأخلاقيات الفيدا Veda المتأخرة (ق ٤ق م). في هذه النصوص نجد تأمّلات عقلية في ماهيّة الأتمان Atman والبرهمان Brahman التي تشكّل أساس نظرية الفيدانتا بمبادئها الحكمية والرّوحيّة الهندية. وقد بدأ ظهور نصوص الأوبانيشاد في سنة ١٥٠٠ ق م، وشكّلت تلك النصوص مصدر إلهام للفلاسفة والحكماء الهنود، واستمرّت كتابة الشّروح على متونها حتى عصرنا الحالي.

ـ **الأتمان** *Atman* : يقصد به الرّوح الفردي للإنسان لدى نصوص الأوبانيشاد، وبه يتمّ التّسامي عبر فعل التروحن، والانقطاع عن عالم الحسّ ليندمج كليّاً في البرهمان، ويحقق بذلك سعادته القصوى، وخلوده في النعيم.

ـ **الاتحاد الصوفي** *L'Union Mystique* : هو ذلك التصوّر الصّوفي الذي يردّ الكلّ إلى الواحد، ويرى أن أعلى مراتب العرفان والسّمو ينجم عنه الاندماج الكلّي للذّات الإنسانية في اللّه أو اندماج النّاسوت في اللاّهوت بحسب التعبير المسيحي.

ـ **اتّصال ـ وصال** *Union* : يقصد بهذا الاصطلاح وصف أعلى مراتب القربى من اللّه، والتّلقي عنه، مباشرة من دون واسطة. ومع حال الاتّصال ينتهي الشّك ويثبت اليقين، وعنه ينتج حال الكشف أو المكاشفة التي تأتي بعد المجاهدة. والكشف أرقى مراتب الإدراك لدى الصوفية وفيه قال ابن عربي: «من لا كشف له لا معرفة له».

ـ **الأحدية المطلقة** *L'unité de divine absolue* : أو "الوحدة المطلقة". اشتهر بالكلام فيها ابن سبعين وتعني اندماج الكلّ في الواحد، وأنّ وجود العالم والإنسان مجازيّ، ولا موجود على الحقيقة إلا اللّه، وما سواه موجود به، معدوم بذاته. والتوحيد الحقيقي يقتضي نفي مشاركة الحقّ صفة الوجود، إذ الوجود الحقيقي لله فقط.

ـ **الأحوال الصوفية أو الرّوحية** *Etats mystiques ou spirituels*: الأحوال في مقابل المقامات، سمّي الحال حالاً لتحوّله، والمقام مقاماً لثبوته كما قال السّهروردي صاحب **عوارف المعارف**. وتظهر الأحوال من خلال ما يعتري العارف الصوفي أثناء معراجه من تجلّيات إلهية وعرفانية.

ـ **الإحيائية** *Animisme*: يقوم هذا المذهب على الاعتقاد الرّاسخ بوجود مبدأ روحاني/ نفس حيّة، يكمن في الأشياء والظواهر الطبيعية: الجماد، النبات، الحيوان، الكواكب، الأفلاك، وقد اشتهر بذلك خاصة سكّان آسيا وإفريقيا، ويذهب بعض الأنتروبولوجيين إلى اعتبار مثل هذا التّصور بمثابة الأصل الأول الذي انبثقت عنه الأديان.

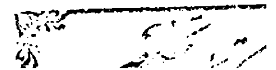
ـ **الأخرويات** *Eschatologie*: علم الاهتمام بحياة ما بعد الموت والكلام على النعيم والعذاب.

ـ **الإشراق** *Illumination*: يرادف معنى العرفان وهو السمة الأساسية للمعرفة النّورانية التي تشرق في النفس إشراقاً، ويتلقّاها القلب عن اللّه مباشرة، بعد سلسلة من التأمّلات والمجاهدات الرّوحية والسياحة في الفيافي تعبّداً وبحثاً عن تجليات اللّه في الكون والطبيعة، وهي بذلك خاتمة المعراج الرّوحي إلى الأعلى، وهناك من المتصوّفة من يماهي بين الإشراق والكشف.

ـ **أفستا** *Avesta*: تعني مجمل الأفكار والأقوال المقدّسة لدى أتباع الديانة المزدكية ومن مرادفتها كلمة زند Zend ويقال زند أفستا Zend Avesta. ظهرت منذ عهد زرادشت، ثمّ اندثرت ولم يبق منها إلا باب واحد يتضمن مقتطفات في الشعائر الدينية ونظم المعابد الزرادشتية، وذكر الثواب والنعيم، وما يشبه الصراط لدى المسلمين، وقد عرف العرب هذا الكتاب (الأبستاق)، وهو يماثل الفيدا أو الأوبانيشاد لدى الهنود أي طريق العبادة الرّوحية مع تحصيل المعرفة اليقينية.

ـ **الأعيان الثابتة** *Haeccéités éternelles*: تعني وضع الموجودات وهي في حالة كمون، بمعنى حقائق الممكنات في علم اللّه، وقد عرّفها الجرجاني بأنها صورة حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية، لا تأخر لها عن الحقّ إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية وأبدية. وقال ابن عربي: «إنّ الحق نفسه... عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وإن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه».

ـ **الأنتروبوس** *Anthropos*: يعني آدم الحقيقي أو الإنسان الأوّل، وهو اصطلاح فلسفي أنتروبولوجي يدلّ استخدامه على النموذج المتصوّر للإنسان الأوّل في بعده الدّيني والثقافي الرّوحي، أي من جهة علاقته الإيمانية باللّه، وآدم تعني في العربية المندغم بالأديم أو الطّين، وتعني في "سفر التكوين" (الكتاب المقدس) اسم أوّل إنسان.



ـ ب ـ

ـ **البصيرة** *Clairvoyance*: طاقة رؤيا قلبية تحصل عند الترّقي في المقامات، والأحوال، والتسامي الرّوحي، وبواسطتها يدرك المتصوف ما لا يدركه عامّة البشر. والبصيرة قلبية روحانية في حين أن البصر عيني حسيّ.

ـ **برهمان** *Brahman*: صورة الإله أو الكائن الأسمى في الثقافة الهندية، وهو الذي يسعى الأتمان إلى الاتّحاد به.

ـ **البوذية** *Bouddhisme*: نسبة إلى جوتاما بوذا Gotama Budha الذي أسّس هذا المذهب في القرن السادس قبل الميلاد متأثراً بالأفكار والفلسفات الهندية السابقة. وأبرز ما يدور عليه هذا المذهب هو رسم طريق الخلاص والتسامي الرّوحي عبر التحرّر من أسر المادة، وحاجات الجسد، ومن خلال الميل إلى الفضيلة والإنصات إلى أسرار الوجود.

ـ ت ـ

ـ **التاوية** *Taoïsme*: هي أحد فروع الكونفوشية. والتاوية اصطلاح ينتمي إلى الثقافة الصينية يعني في جوهره الطريق أو النهج أو السبيل، ويقصد به الطريق الصحيح، طريق السّماء الذي أسّس له ما قبل الميلاد لاوتسو. وتقوم تعاليم هذا المذهب على مخالفة ملذّات الحياة والنزوع إلى التأمل الصّوفي. وقد حاول أنصار هذا المذهب لاحقا البحث عن إكسير الحياة، من خلال هذا الطريق.

ـ **التأويل** *L'interprétation*: يعني لدى أهل الصوفية تجاوز الظاهر إلى الباطن والعالم المرئي إلى العالم العلوي وإدراك الأسرار ودلالة الوجود الظاهر على المطلق والإلهي. والتأويل استكناه للمعنى الأولي للأشياء والكائنات وهو المعنى الذي خلق في عالم الذّر والميثاق (عالم البدء) أي قبل خلق العالم، وخروج الكون والإنسان من العدم والكمون إلى الوجود والظهور، مثلما يحيل التأويل على ما يمكن أن يؤول إليه الكلام، فهو مطابقة كلام العارف الصوفي لمقصد واضع النّص، والمتكلّم الأوّل (اللّه).

ـ **التّجلي** *L'irradiation*: فكرة محورية في التصوف الإسلامي وهي تتجاوز الإنسان إلى اللّه الذي يتجلى في الوجود، ويمثّل خلق الأشياء وإنشاء الموجودات تجلّياً له، وظهور الحقّ في صور الكثرة الوجودية التي هي العالم، ويتمّ ذلك على سبيل التدرّج في مراتب من الوجود، تتحقق كل منها عندما يتجلّى الواحد الحقّ فيها أو عندما تسعها الرحمة الإلهية. وبحسب كلام الشيخ الأكبر يكون ذلك كما يلي:

١ ـ مرتبة تجلّي الواحد الحقّ لذاته في صور الأسماء الإلهية، وهي مرتبة التجلّي الأقدس للحقّ في صور الموجودات من حيث وجودها في باطن الغيب المطلق، وهو ما يعني تجلّي الحق لنفسه.

٢ ـ مرتبة تجلّي الواحد الحق في صور أعيان الموجودات أو العالم الخارجي.

ويعتبر مفهوم التجلي مدخلاً لفهم علاقة اللّه بالعالم والإنسان في التّصوف الإسلامي، وهو أدقّ وألصق بمنطوق التصوف الإسلامي من مفهوم "وحدة الوجود" Panthéisme الذي أُسقط إسقاطاً على الفكر الصّوفي. ويختلف مفهوم "التجلي" عن مفهوم الفيض والصدور الذي قالت به الأفلاطونية المحدثة.

ـ **تخلّق إلهي** *Exemplification divine* : إنّ المتصوف يسعى إلى أن يستقي أخلاقه من صفات الكمال وقيم الخير والحق والجمال التي للذات الإلهية، ويحاكيها ويجاهد النّفس في سبيل ذلك، ومن هنا عرّف الكاشاني التصوف بأنه "التخلق بالأخلاق الإلهية".

ـ **التيوصوفيا** *Théosophie* : علم الحكمة الصوفية أو الحكمة الإلهية أو العلم الإشراقي الذوقي بالألوهية وأسرار العوالم المتعالية. وإذ كانت التيوديسا Théodicée تعني مباحث الإلهيات كما خاض فيها الفلاسفة عقلاً، فالتيوصوفيا تعني مباحث الإلهيات كما أدركها أهل الصوفية كشفاً وعرفاناً وتجلياً نورانياً بالقلب والهمّة، أو على شاكلة حدوسات.

ـ **التيولوجيا** *Théologie* : أصل الاصطلاح يوناني استخدم للدّلالة على طبيعة خطاب المسيح يسوع حول اللّه، قبل أن يصبح استعمال هذا الاصطلاح يعني علم اللاهوت المسيحي. والكلمة في دلالتها اللغوية الأصلية تعني المبدأ الأخير لكل شيء، من هنا ارتبطت مباحث التيولوجيا عند علماء اللاهوت المسيحي وعلماء الكلام (أصول الدين) من المسلمين ببحث الوجود الإلهي، وصدور العالم عن اللّه عبر فعل الخلق وأصل الوحي وبدءاً لكلامه (كلام اللّه).

ـ ث ـ

ـ **الثالوث المقدس** *La sainte trinité* : اصطلاح لاهوتي مسيحي دخل مجال التصوف المسيحي والإسلامي. والثالوث المقدّس إشارة إلى عقيدة التثليث عند النصارى التي تعني أنّ اللّه جوهر واحد في ثلاثة أقانيم منفصلة متساوية وهو الأب والابن والرّوح القدس، علماً بأنّه لم يتم إقرار هذه العقيدة إلا في مجمع نيقيا المسكوني سنة ٣٢٥م.

ـ ح ـ

ـ **حقيقة الحقائق** *La vérité des vérités* : يرمز بها إلى "الكلمة" والرّوح الساري في الكون. والنبي محمّد كما هو ذات خُلقت قبل خلق الكون، ومنها اقتبس كلّ الأنبياء والحكماء الإلهيين، وما زال يقتبس الأولياء العارفون، وهي حقيقة الحقائق التي يقول عنها ابن عربي إنها مبدأ خلق العالم، إذ هي النّور الذي خلقه اللّه قبل كل شيء وخلق منه كل شيء، أو هي العقل الإلهي الذي تجلى الحق فيه لنفسه في حالة الأحادية المطلقة، فكان هذا التجلّي بمثابة أول مراحل التنزّل الإلهي في صورة الوجود.

- **حكمة عقلية مشائية** *Sagesse*: يقصد به نظريات الفلسفة الإغريقية في الحكمة كما وضعها أفلاطون وأرسطو، تلك التي أساسها النّظر العقلي، ومدارها البحث في مسائل الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق.

- **حكمة الإشراق** *Théosophie de la lumière*: مذهب في المعرفة النورانية بالإلهيات والعالم العلوي، ترجعه بعض الدراسات إلى الثقافة الفارسية القديمة. لكنّ هناك تأكيداً على أن رائد هذا المذهب ومقعّد أصوله هو السّهروردي صاحب كتاب **حكمة الإشراق** الذي يرى أن هذه المعرفة تتجاوز المعرفة الحقيقة والشاملة العقلية، وأنْ مباحث حكمة الإشراق تتعلق بطور ما بعد العقل.

- **الحكمة المتعالية أو الذوقية** *Sagesse sublime*: اخترع اصطلاح الحكمة المتعالية صدر الدين الشيرازي ويعني به جماع المعارف الكونية المتّصلة بالعالم العلوي والإلهيات، وهي ليست ممكنة التحصيل بالنسبة إلى العقل المجرد.

- خ -

- **الخيال الخلاق** *Imagination créatrice*: اصطلاح استخدمه هنري كوربان في مقابل مفهوم البرزخ **L'Isthme** أي عالم الوسائط الذي يعني لدى المتصوفة عالم المثال أي العالم الذي يتوسط ما بين عالم الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجرّدة **monde Intermédiaire** أو ما بين عالم الكون والإنسان والعالم العلوي. أمّا البرزخ الجامع فهو التعيين الأوّل الذي هو أصل البرازخ، ولذا سمّي البرزخ الأوّل والأعظم والأكبر.

- ز -

- **زرادشت**: نبيّ فارسي قديم، من المحتمل أن يكون هو واضع نصوص **الأفستا** التي تشكل الكتاب المقدس ويعني اسمه الطاهر والنقي. يرى العرب أنه ممن لهم شبهة كتاب وهناك خلاف حول وجود هذه الشخصية أصلاً، ويرجح أنها وجدت في حدود القرن السابع قبل الميلاد. وتقوم الزرادشتية على القول بأنّ هناك صراعاً دائماً بين الخير والشرّ أو بين النور والظلمة من خلال النزاع المستمر بين إله الخير أهورمزدا وإله الشرّ أهريمان. ورغم قولهم بالثّنائية فإن الشهرستاني في كتابه **الملل والنحل** يرى أنهم من القائلين بوحدانية اللّه، وهذا معنى قوله: «إن اللّه واسمه عندهم أهورمزدا واحد لا شريك له، ولا ضدّ ولا ندّ له».

- **روحانية** *Spiritualité*: نزعة فكرية متعالية وجدت لدى مختلف أنماط التصوف في مختلف الأديان والثقافات. ترتبط الروحانية باختيار روحي هدفه إبراز البعد الروحاني في الإنسان وتغليبه على الجوانب المادية، لاعتماده وسيلة للتخلق والمعرفة وإدراك عالم ما وراء المادّة.

- س -

- **السّماع** *Audition spirituelle (Sâma)*: اصطلاح إشكاليّ عند أهل المتصوفة يعني في الأساس سماع الأذكار والأشعار والأناشيد بهدف التسامي الروحي والتّرقي في المقامات والأحوال، ويفيد في معانيه الأخرى السّماع عن عالم الحق، عن الغيب، أي أنّه بمثابة «وارد حقّ من سمعه تحقّق». والسّماع أقسام "سماع روحاني" و"سماع إلهي" لا يبلغه إلا العارفون. لكنّ هناك من المتصوفة من لم يشترط السّماع لقطع مراحل الطّريق.

- ش -

- **الشطح** *Le propos extatique*: مصطلح إشكالي بدوره يعني عمل الفكر والقلب ويحيل على النشاط الروحاني المتعالي لهمّة العارف الذي تنجم عنه معان وكلمات رامزة أحياناً، تكون غريبة مخالفة للمألوف كأقوال الحلاّج والبسطامي التي من معانيها "الاتحاد باللّه" مثل «أنا الحق» و«سبحاني ما أعظم شأني». والشطح ينتج عن حالات "السكر" و"الفناء" و"التوحيد المفرط"، وهو مرتبط أساساً بالعبارة ولا صلة له بحركة الجسد كما فهم ذلك خطأ.

- ع -

- **علم الذّوق** *Science savoureuse*: ويعني العرفان ويشمل كل المعارف التي تلقى في القلب إلقاء، ويتلقاها العارف مباشرة بالقلب، والحدس والهمّة من دون نظر عقلي أو تمشّ منطقي: مقدمات ثم نتائج.

- ك -

- **الكونفوشية** *Confucius*: نسبة إلى المعلّم الصيني كونغ K'ang Four Tseu الذي كان من هواجسه مدّ شعبه وبلاده بأخلاق رفيعة، ومنحهم مثلاً يكون بها التّسامي الرّوحي. وكان الحلّ الذي اقترحه يتمثّل في العودة إلى "الفضيلة الكاملة"، وأولها قهر النفس، وعدم الاستسلام لمشاعرها، وشهواتها وإيثار التأمل وتربية النفس، ورأى أن التعاون مع الآخرين يساعد على تحقيق ذلك.

- ل -

- **اللاّهوت** *Nature divine* - علم اللاّهوت *Théologie*: يعني الاصطلاح الأول ماهيّة اللّه أو طبيعة الذّات الإلهية من حيث اختلاف ماهيتها عن عالم الطبيعة والإنسان، ويعني الثاني العلم الذي يختص بدراسة الإلهيات والاستدلال على وجود اللّه وكيفية خلقه للعالم وإرساله للأنبياء.

- م -

- **المقامات** *Demeures ésotériques*: يطلق هذا الاصطلاح على منازل الطريق الصّوفي وترقّي المريد في درجاتها، وأهم المقامات التوبة، التوكل، الإخلاص، المحبة، الكشف والفناء....

- **المزدكية** *Mazdéisme*: يخلط من يعتبر المزدكية والزرادشتية اسمين لمسمّى واحد، فالمزدكية نسبة إلى مزدك والزرادشتية تنسب إلى زرادشت، والمزدكية كانت ديانة إيران قبل الفتح الإسلامي، وإلى الآن ما زال هناك من يعتقد في هذه الديانة من الإيرانيين والهنود، (انظر الزرادشتية) في هذا المعجم.

- **المعراج** *Mi'râj*: يدلّ هذا المصطلح في الحقيقة على صعود النبيّ محمد إلى السّماء والتقائه بالأنبياء وسياحته في الملكوت الأعلى وقد تقدّم الإسراء المعراج حيث أسري بالنبي من الكعبة إلى المسجد الأقصى (القدس)، كما تدلّ على ذلك الآية القرآنية: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السّميع البصير» (سورة الإسراء، الآية ١). وصار بعد ذلك استخدام هذا الاصطلاح جارياً على ألسنة المتصوفة، يصوّرون من خلاله تساميهم الرّوحي، واجتذاب الملكوت الإلهي لهم، وبلوغهم الحضرة الإلهية، وهو ما أطلقنا عليه مصطلح "المعراج الروحيّ"، لكونه يكون بالرّوح والقلب والهمّة.

- ن -

- **النّاسوت** *Nature humaine*: مصطلح فلسفي لاهوتي استخدم في مجال التّصوف للدلالة على الطبيعة الخالصة للإنسان من حيث هو بشر مخلوق لله تعالى، يتشوّف إلى القربى من اللّه.

- **النرفانا** *Nirvana*: اصطلاح خاص بالثقافة الهندية من معانيه الفناء الكلّي عن الذّات والاندماج في الإله أو البرهمان.

- **النفس الكلية** *L'âme universelle*: مصطلح يعود إلى الأفلاطونية المحدثة ونظرية فيلون Philo ويعني «النفس الكاملة المطلقة التي صدرت عن "العقل الأوّل"» حينما تعقّل ذاته وعن «النّفس الكلّية» صدرت أنفس البشر جميعاً. ويرى بعض الفلاسفة والمتصوفة المسلمين وكذلك إخوان الصفاء أنّ "النّفس الكلّية" يقابلها في النص القرآني مفهوم "النفس الواحدة" الذي ذُكر في الآية القرآنية «يا أيها الناس اتّقوا ربّكم الذي خلقكم من نفس واحدة» (سورة النساء، الآية ١).

- هـ -

- **الهمّة** *Aspiration*: صاغ الدّلالة المعرفيّة لهذا الاصطلاح الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ويعني به مجمل ملكات الإدراك كالقلب والحدس والرّوح والنفس التي يسعى عبرها المتصوف إلى إدراك أعلى مراتب اليقين والمكاشفة، وفي هذا السياق يندرج الحديث النبوي القائل: «لو تعلّقت همّة المرء بما وراء العرش لنال».

- و -

- **وحدة الشهود** *Panenthéisme*: تعني لدى أهل الصوفية أن كل ما في الكون يشهد بوجود اللّه، وأنّ العارف يبقى بمشهوده عمّا سوى اللّه، وذاك ناتج عن استغراق نفس المحبّ العارف الصوفي في المحبوب (اللّه) فما يبقى عندها موجوداً إلا اللّه.

- **وحدة الوجود** *Panthéisme* أو *L'unicité de l'être*: هذا المفهوم في الحقيقة هو سابق للتصوف الإسلامي، وارتبط بالفكر الديني والفلسفي القديم للهنود والفرس واليونان، ويعني المماثلة بين اللّه والعالم وانصهارهما الكلّي، وأنّ اللّه ماثل في الطبيعة. لكن بالنسبة إلى التّصوف الإسلامي الأمر يختلف لكون متصوفة الإسلام اعترفوا بالوجود المفارق لله، وباختصاص اللّه بماهيّة له وإن كان يتجلّى في الكون والإنسان.

- **ولي** *Wali*: لا يمكن ترجمة مصطلح ولي وولاية في التصوف الإسلامي بـ Saint وSaintеté ولا بمصطلح Marabout الذي يفيد "المرابط". فالأوّل يعني رتبة لاهوتية في الكنيسة وهو القائم على أمر الدّير أو الرّهبان في المسيحية، أمّا في الإسلام فيعني القربى من اللّه، وموالاة اللّه لعبده الصّالح المحبّ له ونصرته مع اجتبائه. والنصرة هنا تتعلّق بتحصيل المعارف واكتشاف الأسرار، ونيل مقام السّعادة الرّوحية والخلاص، ولهذا كانت "الولاية" رتبة في الفضيلة والأخلاق والعبادة، ودرجة في المعرفة، وحيازة للعلم اللّدني، فالوليّ بهذا المعنى هو القطب و"الإنسان الكامل" L'Homme parfait.

- **الهندوسية** *Hindouisme* (أو الهندوكية): اصطلاح يفيد جماع العقائد والأديان والمذاهب الرّوحية الدينية التي ظهرت في الهند وما حولها، وتشمل الهندوسية البرهمانية والفيدانتا والأوبانيشاد والبوذية، وهي في مجموعها تنطلق من مبادئ متقاربة تتمحور حول الاعتقاد بقدرة الفرد على التسامي الرّوحي بالرّياضات والتأملات، واكتشاف أسرار الوجود، والاتّحاد بالمطلق والمتعالي من دون واسطة، وذاك شرط سعادة الكائن. وقد ظهر مصطلح "الهندوسية" لأول مرة مع موهان روي Râme Mohane Roy سنة ١٨٢٣م، ليعوّض اصطلاح "أديان هندية".

- **الهرمسية** *Hermétisme*: مجمل الأفكار العرفانية والحكمة الإشراقية المنسوبة إلى

هرمس Hermès، تلك الشخصية الإشكالية التي تختلف المصادر في تصنيفها، والاستدلال على هويتها، فهو حكيم يوناني أو إله تكلّم في الحكمة لدى اليونان، وحكيم إشراقي وصوفي لدى المصريين القدامى، وطبيب ومنجِّم بحسب كتب علوم الأوائل. وهو النّبي إدريس الذي قال فيه القرآن: «إنه كان صدّيقاً نبيّاً. ورفعناه مكاناً عليّاً» (سورة مريم، الآيتان ٥٦ ـ ٥٧). ونسبه الفرس إليهم وادّعوا أنه ولد في الألف الثالثة أو الرابعة قبل الميلاد.

وتنقسم الهرمسية إجمالاً إلى قسمين رئيسيين:

١ ـ الهرمسية الشعبية المتداولة وتتعلق بعلم النجوم والكهانة والطب ومجمل العلوم الخفيّة الأخرى كالسحر والسّيمياء.

٢ ـ الهرمسية العلمية وترتبط بمجمل الأفكار والآراء الفلسفية واللاّهوتية والإشراقية العرفانية التي تبلورت في القرن الثالث قبل الميلاد من جرّاء انفتاحها على التّيارات الفكرية الدّينية والفلسفية التي كانت تسود بلاد اليونان ومصر والشّام والرّافدين وفارس.

ورغم هذا التنوع والانفتاح الذي يجمع بين مناحي القداسة الدينية والحكمة العرفانية فإن الهرمسية لم تكن قط ديناً لأيّ شعب أو أمّة. وأبرز ما تجتمع عليه الهرمسية بنزعاتها وفروعها المختلفة أن الإنسان يستطيع أن يرسم طريق خلاصه ومنهج الحكمة بنفسه عبر التّصوف والعرفان. ولعله لهذا الاعتبار بالذات وجدت بذور الهرمسية في مختلف الفلسفات والمنازع الصوفية والحكميّة لدى سائر الثقافات، وهو ما جعل هرمس شخصية عالمية تعرف بأسماء مختلفة منها هرمز وأخنوخ والنبي إدريس، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. لكن أهم ما يجب إبرازه في هذا السياق أن هرمس يطلق عليه اسم Hermès Trismégiste ومعناها العظيم ثلاثاً أو مثلّث العظمة.

- ي -

ـ **اليقين** *Certitude*: إنّ حصول المعرفة الكاملة عبر الذوق أو الكشف والتجلّي يعبّر عنه لدى أرباب الصوفية باليقين أي الجزم والتّأكيد الذي لا يأتيه الشك في قضايا المعرفة وإمكانات تحصيلها، واليقين ضدّ الظّن. وهناك "علم اليقين" المعبّر عن "عين اليقين" و"حق اليقين".

فهرس المصادر والمراجع

المصادر والمراجع بالعربية

● **الأناجيل**، رسالة بولس إلى تيطس، الإصحاح الثاني.

● **إنجيل بوذا**، ترجمة سامي سليمان، بيروت، دار الحداثة، ١٩٩١.

● الأصفهاني (أبو نعيم): **حلية الأولياء**، القاهرة، ١٣٥١هـ.

● الأندلسي (ابن حزم): **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، تحقيق محمد إبراهيم نصر عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، (د. ت).

● براون (إدوار): **الآداب في إيران**، ج١، ترجمة أحمد كمال الدّين حلمي، الكويت، ١٩٩٤.

● بالنثيا (أنجل): **الفكر الأندلسي**، نقله حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٥.

● بالي عزّت (مرفت) **أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩١.

● بل (ألفرد): **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥.

● بدوي (عبد الرحمن): **موسوعة المستشرقين**، ط٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٣.

ـــــــ: **شخصيات قلقة في الإسلام**، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٥.

ـــــــ: **تاريخ التصوف الإسلامي**، وكالة المطبوعات ـ الكويت/ دار القلم ـ بيروت، ١٩٧٨ .

ـــــــ: **شطحات الصوفية**، وكالة المطبوعات ـ الكويت/ دار القلم ـ بيروت، ١٩٧٨.

ـــــــ: **الإنسانية الوجودية**، وكالة المطبوعات ـ الكويت/ دار القلم ـ بيروت، ١٩٧٨.

ـــــــ: **الإنسان الكامل في الإسلام**، وكالة المطبوعات ـ الكويت، دار القلم ـ بيروت، ١٩٧٦.

● البغدادي: **تاريخ بغداد**، بيروت، دار الفكر، (د. ت).

● بغوره (الزواوي): **الفلسفة واللغة**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥.

● بلاسيوس (آسين): **ابن عربي حياته ومذهبه**، نقله إلى العربية عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت، دار القلم ـ بيروت، ١٩٨٠.

● البيروني (أبو الريحان): **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، حيدر آباد ـ الهند، ١٩٥٨.

● بارات لوتي لوبات: **أثر الإسلام في الأدب الإسباني**، تعريب محمد نجيب بن جميع، تونس، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي، ١٩٩٠.

● بلدي (نجيب): **دروس في تاريخ الفلسفة**، أعدها للنشر الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف، دار توبقال للنشر ـ المغرب، ط ٢: ٢٠٠٤.

ـــــــ: **تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية**، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢.

● برصوم (أفرام): **اللؤلؤ المنثور في تاريخ الآداب والعلوم السّريانية**، بغداد، مطبعة الشعب، ط٣: ١٩٧٦.

● برنار (لويس): **الإسلام والغرب**، قسم الترجمة والتأليف، دمشق ـ بيروت، دار الرشيد، ١٩٩٤.

● ابن الطيّب (محمد): **وحدة الوجود في التصوف الإسلامية**، بحث لنيل شهادة دكتوراه في اللغة والآداب العربية كلية الآداب منوبة ـ تونس، ٢٠٠٣.

● بورنوف (إميل): **علم الأديان**، نقله إلى العربية العروسي الميزوري، سوسة، دار المعارف، ٢٠٠٠.

● الترمذي (الحكيم): **رسالة الفرق بين الصدر والقلب**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨.

ـــــــ: **ختم الأولياء**، تحقيق عثمان يحيى، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥.

● ابن تيمية (أحمد): **الرسائل والمسائل**، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

● التفتازاني (أبو الوفاء الغنيمي): **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، بيروت، ١٩٧٣.

● شيمل (آن ماري): **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضاء حامد، منشورات الجمل ـ ألمانيا، ٢٠٠٦.

ـــــــ: «التصوّف جسر للحوار بين الأديان»، ضمن كتاب **الواقع الديني اليوم**، قرطاج، منشورات بيت الحكمة، ١٩٩٩.

● توملين (أ.ف): **فلاسفة الشرق**، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف بمصر، ط٢: ١٩٩٢.

● الجيلي عبد الكريم: **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

● الجنيد (أبو القاسم): «الرسائل» ضمن كتاب سعاد الحكيم، **تاج العارفين**، القاهرة، دار الشروق، ط ٢: ٢٠٠٦.

● الجرجاني: **التعريفات**، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩١.

● الجامي (عبد الرحمن): **نفحات الأنس**، نشرة رينولد نيكلسون، القاهرة، مكتبة الثقافة الدّينية، (د. ت).

● الجابري (محمد عابد): **بنية العقل العربي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.

● الحلاّج (الحسين بن منصور): **الطواسين ويليه الدّيوان**، تحقيق مصطفى كامل الشيبي، منشورات الجمل ـ ألمانيا، ١٩٩٩.

ـــــــ: **أخبار ومناجيات الحلاّج**، تحقيق ماسينيون وكراوس، منشورات الجمل ـ ألمانيا، ٢٠٠٠ .
● ابن حيان (جابر): **مختار الرسائل**، تحقيق بول كراوس، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٧.
● الحميري (ابن الصبّاغ): **درّة الإسرار في مناقب الإمام الشاذلي**، تونس، المطبعة الرسمية، ١٨٨٦ .
● حمروش (علاء): **تاريخ الفلسفة الشرقية**، القاهرة، ١٩٨٩ .
● حفني، (عبد المنعم): **موسوعة فلاسفة اليهود وصوفيتهم**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٧.
● الحمد (محمد عبد الحميد): **الرهبنة والتصوف**، دمشق، ٢٠٠٤.
● ابن خلدون (عبد الرحمن): **المقدّمة**، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٠.
ـــــــ: **شفاء المسائل لتهذيب المسائل**، تح. محمد تاويت الطنجي، القاهرة، ١٩٥٨.
● الحموي (ياقوت): **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، ١٩٥٧.
● حلمي محمد مصطفى: **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠ .
● جودة نصر (عاطف): **الرمز الشعري عند الصوفية**، بيروت، دار الأندلس ـ دار الكندي، ١٩٧٨.
● جوار فسكي، (أليكسي): **الإسلام والمسيحية**، ترجمة محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٦.
● خليل أحمد خليل: **معجم المصطلحات الدّينية**، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥.
● أبو ريان (محمد علي): **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٣.
ـــــــ: **الحركة الصوفية في الإسلام**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤.
ـــــــ: **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**، الإسكندرية، ١٩٧٠.
● ريفو (ألبير): **الفلسفة اليونانية، أصولها تطوّرها**، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري، القاهرة، مكتبة العروبة، ١٩٥٠.
● زيعور (علي): **الفلسفة في الهند**، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٩٣.
● أبو زيد نصر حامد: **فلسفة التأويل دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٣: ، ١٩٩٦.
ـــــــ: «اللغة والوجود، القرآن»، مجلة **الكرمل**، العدد ٦٢، السنة ٢٠٠٠.
● صعب (أديب): **الأديان الحية نشوؤها وتطوّرها**، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٥.
● صليبا (جميل): **المعجم الفلسفي**، بيروت، دار الكتاب العالمي، ١٩٩٤.
● صبحي أحمد محمود: **في علم الكلام**، ج ١، بيروت، دار النهضة العربية، ط ٥، ١٩٨٥.

● طرابيشي (جورج): **معجم الفلاسفة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧.
● ابن سبعين (عبد الحق): **بدّ العارف**، تح. جورج كتورة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٨.
ـــــــ: **رسائل ابن سبعين**، حققها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦.
● السّهروردي المقتول (شهاب الدين حكيم الإشراق): **حكمة الإشراق**، نشره هنري كوربان، باريس، ١٩٥٧.
ـــــــ: **حكمة الإشراق**، ضمن **مجموع السّهروردي المقتول**، إعداد وتحقيق يوسف ابييش، بيروت، دار الحمراء، ١٩٩١.
ـــــــ: **اللمحات**، حققه وقدّم له إميل معلوف، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩١.
ـــــــ: **هياكل النور**، تحقيق محمد علي أبو ريان، القاهرة، ١٩٥٧.
● السّهروردي (أبو حفص): **عوارف المعارف**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.
● سعيد (إدوارد): **الاستشراق**، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٤: ١٩٩٥.
ـــــــ: «انتقال النظريات»، مجلة **الكرمل**، العدد ٩، السنة ١٩٨٢.
● السّراج (الطوسي): **اللمع**، تح. عبد الحليم محمد وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، ١٩٦٨.
● سويسي (صابر): **الفناء عند الصوفية**، كلية الآداب منوبة ـ تونس، ١٩٩٨.
● السلمي (عبد الرحمن): **طبقات الصوفية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.
● شاخت (جوزيف): **تراث الإسلام**، ترجمة حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٣٤، السنة ١٩٩٨.
● الشرفي (عبد المجيد): **الفكر الإسلامي في الرّد على النصارى**، الدّار التونسية للنشر ـ تونس/ المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر، ١٩٨٦.
● الشابشتي: **الديارات**، تحقيق كركيس عواد، ط٣، بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٨٦.
● شلبي (أحمد): **موسوعة أديان الهند الكبرى**، القاهرة، ١٩٦٨.
● الشهرستاني (عبد الكريم): **الملل والنحل**، بيروت، دار المعرفة، ط ٧: ١٩٩٨.
● الشهرزوري (ابن صلاح): **تاريخ الحكماء**، طرابلس.
● ابن عربي (محيي الدّين): **الفتوحات المكيّة**، بيروت، دار صادر، (د. ت).
ـــــــ: **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلاء عفيفي، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٠.
ـــــــ: **التدبيرات الإلهية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.
ـــــــ: **ترجمان الأشواق**، بيروت، دار صادر، ١٩٨١.
ـــــــ: **الرسائل**، حيدر آباد، ١٩٤٨.

ـــــــ: **الكوكب الدّري في مناقب ذي النون المصري**، بيروت، الانتشار العربي، ٢٠٠٥.

● ابن عجيبة (أحمد): **الفتوحات الإلهية**، ج ٢، بيروت، دار الكتب العلمية.

ـــــــ: **معراج التّشوف إلى حقائق التصوف**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٧.

● عفيفي (أبو العلاء): **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، الإسكندرية، دار المعارف، ١٩٦٣ .

ـــــــ: «التآويل العقلية والصوفية للإسلام»، ضمن كتاب **الإسلام**، مكتبة الحياة ـ بيروت/ شركة النبراس ـ بغداد، ١٩٦٣.

ـــــــ: «نظريات الإسلاميين في الكلمة»، بحث منشور ضمن **مجلة كلية الآداب**، القاهرة، ١٩٣٤.

ـــــــ: «من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية»، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، ١٩٣٣م.

● العدلوني الإدريسي (محمد): **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، الدار البيضاء، دار الثقافة، ، ٢٠٠٢.

ـــــــ: **التصوف الأندلسي**، الدار البيضاء، دار الثقافة، ٢٠٠٦

● العايب (سلوى بالحاج صالح): **المسيحية العربية وتطوّراتها**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧.

● العليان (عبد اللّه): **الإستشراق بين الأنصاف والإجحاف**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.

● العربي (محمد): «الدّيانات الوضعية الحيّة في الشرقين الأدنى والأقصى»، ضمن **موسوعة الأديان السماوية والوضعية**، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥.

● ابن عامر توفيق: «مواقف الفقهاء من الصوفية»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد ٣٩، السنة ١٩٩٥ .

ـــــــ: «التراث الصوفي: المؤثرات الثقافية والنزاعات الفلسفية»، مجلة **الحياة الثقافية**، تونس، ٢٠٠٠ .

● عبد الحق (المنصف): **الكتابة والتجربة الصوفية عند ابن عربي**، منشورات عكاظ ـ المغرب، ١٩٩٨.

ـــــــ: **أبعاد التجربة الصوفية**، إفريقيا للنشر، ١٩٩٥.

ـــــــ: «ازدواجية الجمال والتراجيدي في الإيروتيكية الصوفية»، **المجلّة التّونسية للدّراسات الفلسفية**، العدد ٨، السنة ١٩٨٩.

● غسّان (خالد): **أفلاطون**، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، ١٩٨٣.

● الغزالي (أبو حامد): **المنقذ من الضلال**، تح. جميل صليبا وكامل عياد، القاهرة، دار الأندلس، ١٩٥٣.

ـــــــ: **إحياء علوم الدين**، ٤ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

ـــــــ: **مشكاة الأنوار**، تحقيق أبو العلاء عفيفي، القاهرة، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٦٣.
● غني (قاسم): **تاريخ التصوف في الإسلام**، ترجمة صادق نشأت، القاهرة، ١٩٧٢.
● غولدزيهر: **مذاهب التفسير الإسلامي**، نقله إلى العربية عبد الحليم النجّار، بيروت، دار اقرأ، ط٢: ١٩٨٣.
● ابن فاتك المبشّر: **مختار الحكم ومحاسن الكلم**، حققه عبد الرحمن بدوي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.
● فخري (ماجد): **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩١.
● الفاخوري (حنّا) و الجرّ (خليل): **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت، دار النهضة العربية ـ دار الجيل، ١٩٩٣.
● فيشر ب.: **الشرق في مرآة الغرب**، تونس، دار سيراس للنشر، ١٩٨٣.
● القشيري (عبد الكريم): **الرسالة القشيرية**، بيروت، دار الجيل.
● قنواتي (جورج شحاتة): **المسيحية والحضارة العربية**، ط٢، مشتركة بين المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، والمكتبة العالمية ـ بغداد، ١٩٨٤.
● لويس غارديه وج. قنواتي: **فلسفة الفكر الديني في الإسلام والمسيحية**، ٣ج، ترجمة صبحي صالح وفريد جبر، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣.
● لويس مينار: **هرمس المثلث العظمة أو النبي إدريس**، ترجمة عبد الهادي إدريس، دمشق، دار الحصاد، ١٩٩٨.
● كوربان (هنري): **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، نقله إلى العربية نصير مروة وحسن قبيسي، ط٢، بيروت، عويدات للنشر والطباعة.
● كولر جون: **الفكر الشرقي القديم**، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ١٩٩، السنة ١٩٩٥.
● الكحلاوي (محمد): **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥.
● الكلاباذي (أبو بكر): **التعرف لمذهب أهل التصوف**، بيروت، دار صادر، ٢٠٠١.
● ماسينيون (لويس): «الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية»، ضمن عبد الرحمن بدوي، **الإنسان الكامل في الإسلام**، م. س، ص ١٠٧، ١٠٨.
ـــــــ: «المنحى الشخصي في حياة الحلاّج»، نقله إلى العربية عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب **شخصيات قلقة في الإسلام**، القاهرة، سينا للنشر، ط٣: ١٩٩٥.
● محمود (عبد القادر): **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٨.
● المحاسبي (الحارث بن أسد): **الوصايا**، تحقيق عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

● ميتز آدم: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، نقله إلى العربية عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر ـ تونس/المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر، ١٩٨٦.
● مفتاح (محمد): **الخطاب الصوفي: مقاربة وظيفية**، مكتبة الرشاد ـ المغرب ١٩٩٥.
ـــــــ: **الشعر والتناغم الكوني**، الدار البيضاء، دار الثقافة، ٢٠٠٤.
ـــــــ: **رؤيا التماثل**، الدار البيضاء ـ بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.
● نصر (سيد حسين): **ثلاثة حكماء مسلمين**، نقله إلى العربية صلاح الصاوي، بيروت، دار النهار للنشر، ط٢: ١٩٨٦.
● نصري نادر (ألبير): **التصوف الإسلامي**، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠.
● النشار (علي سامي): **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط ٩، دار المعارف بمصر، ١٩٩٦.
● نوري إسماعيل: **الديانة الزرادشتية مزديسنا**، ط ٣، دمشق، منشورات دار علاء الدين، ١٩٩٩.
● نيتشه (فردريك): **الفلسفة في العصر المأساوي**، تعريب سهيل القش، بيروت، الدراسات الجامعية، ١٩٨١.
● نيكلسون (رينولد): **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، محاضرات نقلها إلى العربية أبو العلاء عفيفي، القاهرة، ١٩٦٩.
ـ ـــــــ: الصّوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، ط٢، القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢.
● هويدي (أحمد محمود): **الاستشراق الألماني**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة.
● هلال (إبراهيم إبراهيم): **التّصوف الإسلامي، بين الفلسفة والدّين**، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٩.
● الهجويري (عمر): **كشف المحجوب**، تحقيق وتقديم إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠.
● هينرش هانز شيدر: «نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصويرها الشعري»، ترجمة عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب **الإنسان الكامل في الإسلام**، وكالة المطبوعات ـ الكويت/دار القلم ـ بيروت، ١٩٧٦.
● يفوت (سالم): **حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي**، الدار البيضاء ـ بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩.

المراجع بالأعجمية

* A.E.Afifi: *The Mystical Philosophy of Muhddin Ibn Arabi*, Cambridge, The Universal, 1939.

——— «The Influence of Hermetic Literature in Muslim Thought», in *BSOAS*, X III, 1950.

* André Chouraqui: *La pensée juive*, Paris, P.U.F, 1975.
* Arthur John Aerberry: *Sufism, An Account of the Mystics of Islam*, London, 1956.
* Arlandez (R): «Le Fanà dans la mystique musulmane», *La table ronde*, (revue Européenne mensuelle de recherche chrétienne), Paris, Librairie Plon, nº 182, Mars 1963.
* Asine Palacios: *Ibn Massarra Ysu escuela*, Madrid, 1914.
* Berger (Peter): *Religion dans la conscience moderne*, Paris, 1971.
* Corbin (Henry): *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabal Din Yahya Al SuhraWardi*, vol 1, Istanbûl: vol II Paris, 1951.

———: *Avicenne et le récit visionnaire*, collection Islam Spirituel, France, 1999, «Le cycle des Récits ou le voyage vers l'orient».

———: *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958.

———: «La place de Moulha Sadra Shirazi dans la philosophie Iranienne», in *Studia Islamica*, Paris, 1961.

———: «De Heidegger à Sohrawardi», in *l'Herne*, Nº 39, Cahier dirigé par Christian Jambet, Paris, 1981.

* De Ussen (Paul): *The Philosophy of Upanishad*, New York, Dover Publication, 1960.
* Dosy: *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, Paris, 1879.
* During (J.): *Musique et extase, audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, Ed.Albin Michel, 1988.
* Etienne (Gilon): *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983.
* Eliade (M): *Histoire des Croyances et des Idées religieuses*, Paris, Payot, 1981.
* Ganawatie (G) et Louis Gardet: *Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique, Paris, Vrin, 1976.
* Gobineau: *Religion et philosophies dans l'ASIE Centrale*, Paris, 1865.
* Heidegger (M.): *Que est-ce que la philosophie*? (Questions II), Gallimard, Paris, 1968.

———: *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn PUF, Paris, Gallimard, 1967.

* James (William): *The Varieties of Religions Experience*, London, 1960.
* Keller (C): *Approche de la Mystique dans les religions occidentales et orientales*, Paris, éd. Albin Michel, 1996.
* Louis Gardet: *La mystique*, Collection : Que Sais Je ? Paris, P.U.F, 1970.

* Massignon (L): *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968.

———: *La passion d'Al-Hallaje*, Paris, 1992.

———: *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de Islam*, Paris, 1929.

———: *Ibn Sâbiin et la Critique dans l'histoire de philosophie musulmane*, mémorial. H. Basset, Paris, 1921.

* M.Simon et A. Benoit: *Le judaïsme et le Christianisme antique*, Paris, PUF, 1968.
* Nicholson (Reynold): *The Mystics of Islam*, London, 1963.

———: «Origin and Development of Soufism», *Journal the Asiatic Society*, 1906.

———: Article on «Sûfis», in: *Encyclopédia of Religion and Ethics*, New York, 1928.

* Nwyia (P): *Exégèse coranique et langage mystique : nouvel essai sur la lexique technique de mystiques musulmanes*, Paris, 1970.
* Robert Weil, Jean Beesse, Arnold Mandel: «La mystique Juive», in *Encyclopédie des Mystiques*, Tome I.
* S. Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.
* Shaygan, (D): *Hindouisme et Soufisme*, Paris, éd. la Différence, 1979.
* Scholem (Geshom): *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1983.
* Stengers (Isabelle): *les concepts nomades*, Paris, Seuil, 1987.
* Stace (Walter): *Mysticism and philosophy*, London, 1961.
* Shulle (P.M.): *Essai Sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Alcan, 2ème éd., 1949.
* Safran (CF.A.): *La Cabbale*, Paris, 1960.
* *The Upanishad*, trans bay Max Muller, New York, Dover Publication, 1962.

فهرس الموضوعات

صدر عن دار الطليعة

في سلسلة

«أديان مقارنة»

- **أخلاق كونية لثقافات متعددة**

  تحرير: بيار بوري وسافيريو مرشينيولي

- **التأثير المسيحي في تفسير القرآن:**

  دراسة تحليلية مقارنة

  د. مصطفى بوهندي

- **محاور الالتقاء ومحاور الافتراق**

  بين المسيحية والإسلام

  د. غسان سليم سالم

صدر عن دار الطليعة

في سلسلة

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

بإشراف: د. عبد المجيد الشرفي
(نشر مشترك مع رابطة العقلانيين العرب)

الإسلام السنّي	بسام الجمل
إسلام الفقهاء	نادر حمّامي
الإسلام الخارجي	ناجية الوريمي بوعجيلة
إسلام المتكلمين	محمد بوهلال
الإسلام الآسيوي	آمال قرامي
الإسلام الحركي	عبد الرحيم بوهاها
إسلام الفلاسفة	منجي لَسْود
الإسلام في المدينة	بلقيس الرزيقي
الإسلام الأسود	محمد شقرون
الإسلام العربي	عبد اللّه خلايفي
إسلام المتصوّفة	محمد بن الطيب
الإسلام الشعبي	زهيّة جويرو
إسلام المجدّدين	محمد حمزة
إسلام عصور الانحطاط	هالة الورتاني/ عبد الباسط قمودي
إسلام الأكراد	د. تهامي العبدولي

صدر عن دار الطليعة

في سلسلة

«نقد الفكر الديني»

نقد الفكر الديني (ط٩) مع وثائق محاكمة المؤلف والناشر	د. صادق جلال العظم
قضايا في نقد العقل الديني (ط٣) كيف نفهم الإسلام اليوم؟	محمد أركون
القرآن: (ط٢) من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني	محمد أركون
دنيا الدين في حاضر العرب (ط٢ معدّلة)	د. عزيز العظمة
الإسلام بين الرسالة والتاريخ	د. عبد المجيد الشرفي
المسيحية، الإسلام والنقد العلماني	د. وليم الشريف
بُنى المقدس عند العرب (ط٢) قبل الإسلام وبعده	يوسف شلْحُت
سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)	د. عبد الرزاق عيد
يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب	د. عبد الرزاق عيد
عرش المقدس الدين في الثقافة والثقافة في الدين	د. عبد الهادي عبد الرحمن
جذور القوة الإسلامية قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية	د. عبد الهادي عبد الرحمن



المأزق في الفكر الديني: د. نضال عبد القادر الصالح
بين النص والواقع

هموم مسلم د. نضال عبد القادر الصالح
التفكير بدلاً من التكفير

داء الفُصام بين الديني والوطني د. نضال عبد القادر الصالح
الإسرائيليات في التفسير القرآني
على ضوء تاريخية التوراة

مقاصد الشريعة نور الدين بوثوري
التشريع الإسلامي المعاصر
بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد

edots

١٥٠٠/٠٨/١٤٤٢

مطبعة دار الكتب - منطقة بئر حسن - بناية البارادايز ٠١/٨٥٢٧٥٢

مُقارَباتٌ وبحُوث في التصوّفِ المقارن

□ إن مبحث "التصوّف المقارن" هو بمنزلة "الأدب المقارن" أو "الفكر المقارن" أو "الدين المقارن". . . الخ، وهو ما يعني دراسة خصوصية الفكرة الصوفية في ثقافة ما، من خلال أوجه التماثل أو التباين، المشاكلة أو الاختلاف، بين فكرة أو مقولة ونظريتها في ثقافة أخرى أو دين آخر.

□ يروم هذا العمل مُقاربة ظاهرة التصوّف في الإسلام من زوايا نظر ومرجعيات علمية متعدّدة، يكون هدفها بناء فكرة وإنشاء تصوُّر يُطابق كل منهما طبيعة الظاهرة كما هي في ذاتها، وذلك للإحاطة بالمفهوم من حيث تكوّن دلالته المعرفية وبنيته الإصطلاحية، محاولين عبر ذلك رصد هجرة مفهوم التصوّف من نسق ثقافي أو حقل معرفي إلى آخر، لنخلص إلى إدراك طبيعة المعاني أو الوظائف الجديدة التي أدّاها المفهوم المترحّل.

□ والأنساق الثقافية أو الدينية محور المقاربة والمقارنة مع التصوّف الإسلامي هنا هي: المسيحية، واليهودية، والفلسفة اليونانية، والثقافة الفارسية، وأخيراً العقائد الهندية.

المؤلّف



دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت